# اقبال — دیدۂ بینائے قوم

ڈاکٹر تحسین فراقی

# اقبال — دیدۂ بینائے قوم

ڈاکٹر تحسین فراقی

پورب اکادمی، اسلام آباد

طبع اوّل: نومبر 2015ء
ناشر: پورب اکادمی، اسلام آباد
فون نمبر: 051 - 231 7092
ای میل: poorab_academy@yahoo.com
ویب سائٹ: www.poorab.com.pk

Iqbal — Didā-e-Binā-e-Qaum

by Dr. Tehsin Firaqi

Published by: Poorab Academy, Islamabad, Pakistan

۸۹۱.۴۳۹۵
ف را فراقی، تحسین
اقبال.. دیدۂ بینائے قوم/ ڈاکٹر تحسین فراقی
اسلام آباد: پورب اکادمی، ۲۰۱۵ء
۲۰۶ص

۱۔ اقبالیات ۔ مضامین

# انتساب

برادر بزرگ شیخ مقبول اختر مرحوم

کے

نام

مجھ کو شکوہ ہے مرے بھائی کہ تم جاتے ہوئے ☆

لے گئے ساتھ مری عمرِ گذشتہ کی کتاب

☆ متوفّٰی ۱۳ر فروری ۲۰۱۲ء، اسلام آباد

# فہرستِ مطالب

# تقدیم

اقبال کے فکر وفن سے میری محبت نے ''اقبال - چند نئے مباحث'' (اشاعتِ اوّل ۱۹۹۷ء) کے بعد بھی مجھے سرگرمِ عمل رکھا۔ پیشِ نظر مجموعۂ مقالاتِ اقبال سے میرے اسی قلبی ارتباط اور باطنی اضطراب کا حاصل ہے۔ اگر چہ دو ایک مستثنیات کو چھوڑ کر اس مجموعے کے بیشتر مقالات مختلف اوقات میں ملکی اور بین الاقوامی مجالس میں پڑھے گئے اور بعد ازاں ممتاز فکری و تحقیقی مجلّات میں شائع ہوئے مگر قارئین ان سب میں ایک فکری داخلی وحدت کا سراغ بہ آسانی لگا سکیں گے۔

یہ مقالات ۱۹۹۷ء کے اواخر سے ۲۰۱۴ء تک کے عرصے کو محیط ہیں اور ان میں فکرِ اقبال کی متعدد قابلِ ذکر جہات کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ میرا ایقان ہے کہ اقبال نہ صرف عالمِ اسلام کے اتحاد، ارتقاء اور نشأۃِ ثانیہ کے ضامن ہیں بلکہ ان کا آفاقی پیغام اپنے اندر اقوامِ عالم کی تقدیروں کو بدلنے کی غیر معمولی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ اقبال نے جن ابدی، فکری اور روحانی سرچشموں سے حیات افروز تصورات کشید کیے ہیں، وہ زندگی اور زمانے کی پے در پے گردشوں کے باوجود کبھی دھندلا نہیں پائیں گے اور اربابِ فکر و دانش ان سے مدتوں فیض یاب ہوتے اور حیاتِ تازہ پاتے رہیں گے۔ نہ صرف لوحِ شاعری پر لکھی اقبال کی تحریریں ہمیشہ بہار رہیں گی بلکہ ان کی متعدد نثری تحریروں کا جوبن بھی بہت حد تک ''دامنِ دل می کشد'' کی برہان مہیا کرتا رہے گا۔

پیشِ نظر مقالات نہ صرف معروف پاکستانی مجلّات مثلاً اورینٹل کالج میگزین، معیار، مخزن، سیارہ، ماہِ نو، بازیافت اور ادبیات وغیرہ میں شائع ہوئے بلکہ ان میں سے کچھ غیر ملکی رسائل مثلاً

نامۂ پارسی (تہران) ''آئینۂ پژوہش'' (قم) ''دانش'' اور ''شاعر'' (بمبئی) میں بھی طبع ہوئے۔ ''ایران میں اقبال شناسی کے دس برس'' (۱۹۹۵-۲۰۰۵ء) فارسی میں ترجمہ ہو کر تین ایرانی مجلّوں میں شائع ہوا اور اقبال اور رومی والا مقالہ آئینۂ میراث (تہران) کے رومی نمبر (شمارہ ۳۸) میں طبع ہوا۔ اول الذکر مقالہ بڑا ہنگامہ خیز ثابت ہوا اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ ایران میں اقبال شناسی کا پہلا بے لاگ اور مفصل جائزہ ہے تو غلط نہ ہوگا۔ علمیات کے باب میں مَیں اس نقطۂ نظر کا مؤیّد ہوں کہ کسی بھی لکھنے والے کی تحریروں کا تجزیہ ان کی کلّیت میں ہونا چاہیے، جزوی مطالعات ہمیشہ اتھلے، سطحی اور ناانصافی پر مبنی ہوتے ہیں۔ بہت سے معروف ''اقبال شناس'' ایرانی، اقبال کے فارسی کلام سے تو آگاہی رکھتے ہیں مگر ان کی اردو شاعری اور نثری تحریروں (انگریزی، اُردُو) سے زبان کے نہ جاننے کے باعث واقف نہیں ہو پاتے لہٰذا ان کے مطالعات اطمینان بخش نہیں ہوتے اور فکرِ اقبال کی ادھوری اور ناقص تصویر پیش کرتے ہیں۔

زیرِ نظر کتاب میں دیگر مضامین کے علاوہ میرے دو تازہ تر مقالے بھی شامل ہیں جو ''عالمگیریت کی صورتِ حال اور فکرِ اقبال'' اور ''اقبال اور ہیگل ـــ چند معروضات'' کے زیرِ عنوان لکھے گئے۔ پہلا مقالہ خلیفہ عبدالحکیم یادگاری لیکچر کے طور پر مارچ ۲۰۱۴ء میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے زیرِ اہتمام ایک علمی مجلس میں پڑھا گیا اور دوسرا دائرۂ معارف اقبال (جامعہ پنجاب) کی جلد سوم کے لیے اُسی برس لکھا گیا۔ یہ دونو مقالات بڑے مفصل ہیں اور قارئین کی توجہ کے مستحق۔ اگر پہلے مقالے میں ہماری معاصر تہذیبی صورت حال کی حشر سامانیوں کے تناظر میں فکرِ اقبال کی معنویت کو اجاگر کرنے کی سعی کی گئی ہے تو مؤخر الذکر میں اقبال اور ہیگل کی فکریات کا تفصیلی جائزہ مرتب کیا گیا ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ ہیگل سے ابتدائی تأثر پذیری کے مراحل سے گزر کر اقبال ثبات اور دستورِ حیات کی طلب میں ہیگلی فکر سے بہ مراتب دور ہوتے گئے۔ اس ضمن میں نہ صرف ''ایک فلسفہ زدہ سیّد زادے کے نام'' اقبال کی نظم ان کے تصوّرِ حیات کی بلیغ اور ناطق گواہی مہیا کرتی ہے بلکہ پیامِ مشرق کی نظم ''ہیگل'' بھی اس حقیقت کو واضح کرتی ہے کہ ''محسوس'' کے بغیر ''معقول'' محض ایک ادھوری سچائی ہے ؏ ماکیاں کز زورِ مستی خایہ گیرد بے خروس!

مقالہ ''اقبال دیدۂ بینائے قوم'' ۲۰۰۲ء میں لکھا گیا اور اسی سال ''ماہِ نو'' کے نومبر ۲۰۰۲ء کے

شمارے میں شائع ہوا۔ یہی مقالہ اب اس کتاب کا سرِ عنوان بھی ہے اور کتاب کا اولیں مقالہ بھی۔ مجھے امید ہے کہ زیرِ نظر کتاب اربابِ فکر و فرہنگ کے لیے موجبِ توجہ ہوگی۔ اپنے علم کی حد تک اس کے مشمولات پر نظر ثانی کر لی گئی ہے پھر بھی اندیشہ ہے کہ اس میں متعدد فرو گذاشتیں ہوں گی۔ اصحاب نظر سے امید کی جاتی ہے کہ وہ کتاب میں موجود ایسی کوتاہیوں اور فرو گذاشتوں کی نشاندہی میں تامّل نہیں کریں گے۔ زیرِ نظر مقالات میں دو ایک مقالات پر تکرار مطالب کا امکان ہے۔ قارئین سے درخواست ہے کہ اپنی کریم النفسی کو کام میں لاتے ہوئے ایسے موارد سے چشم پوشی فرمائیں۔

میں ملک کے معروف اشاعتی ادارے پورب اکادمی اسلام آباد کے مہتمم جناب صفدر رشید کا ممنون ہوں جن کے زیرِ اہتمام یہ کتاب شائع ہونے کا اعزاز حاصل کر رہی ہے۔

تحسین فراقی

ناظم

مجلسِ ترقی ادب، ۲۔ کلب روڈ

لاہور

# اقبال — دیدۂ بینائے قوم

اپنے پہلے فارسی مجموعے ''اسرار خودی'' میں اقبال نے سچے شاعر کی سحر کاری، افسوں گری اور معجزاثری کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا کہ اس کا سینہ حسن کی تجلی گاہ ہوتا ہے اور اس کی مثال کوہ سینا کی ہے جس سے حسن کے انوار پھوٹتے ہیں۔ اس کی نگاہ خوب کو خوب تر بنا دیتی ہے۔ اس کا ہاتھ فطرت کو چھو جائے تو فطرت محبوب تر ہو جاتی ہے۔ اس کی نوا سے بلبل چہکار سیکھتی ہے، اس کا غازہ پھول کو رعنائی عطا کرتا ہے۔ اس کا سوز پروانے کے دل میں آگ بھڑکاتا ہے۔ اس کا نغمہ عشق کے افسانوں کو نئی رنگینی عطا کرتا ہے۔ گویا بقول فلپ سڈنی فطرت اسے پیتل دیتی ہے، وہ اسے سونے میں ڈھال دیتا ہے۔ اقبال ایک ایسے ہی شاعر ہیں جو مٹی کو سونا بنانے کا فن جانتے ہیں اور جو ماہیت اشیاء کی گرہیں کھولتے ہیں۔ ان کی فکر و فرہنگ میں ہمیں اپنی ہی نہیں تمام وجود کی حقیقتِ معنوی شمع کافوری کی طرح لو دیتی ہوئی دکھائی دیتی ہے ''خطاب جاوید'' میں اقبال نے ''مرد حق'' کا جو اجمالی نقشہ کھینچا ہے، اس کے مصداق وہ خود بہت حد تک نظر آتے ہیں:

مرد حق از آسماں افتد چو برق
ہیزم او شہر و دشتِ غرب و شرق
ما ہنوز اندر ظلام کائنات
او شریک اہتمام کائنات[1]

''اسرار خودی'' ہی میں اقبال نے اپنی حد درجہ منفرد شعری و فکری عظمت کا ذکر کرتے ہوئے اپنے عہد کو اسرار و معارف سے ناواقف قرار دیتے ہوئے اپنے مصدر معنوی کی طرف بھی اشارہ کیا تھا اور خود کو ''شاعر فردا'' بھی قرار دیا تھا:

نغمۂ من از جہان دیگر است
ایں جرس را کاروان دیگر است

اے بسا شاعر کہ بعد از مرگ زاد
چشم خود بربست و چشمِ ما کشاد
رخت باز از نیستی بیروں کشید
چوں گل از خاک مزار خود دمید[۱۲]

یہی ''شاعرفردا'' جب ''بانگ درا'' کی ایک نظم میں ''دیدہ بینائے قوم'' کی ترکیب وعلامت میں ڈھلتا ہے تو اس کی یہ سج دھج ہوتی ہے:

محفل نظم حکومت چہرۂ زیبائے قوم
شاعر رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم
مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ[۱۳]

اس ''دیدہ بینائے قوم'' نے معارف ومعانی کی کیا کیا پرتیں نہیں کھولیں اور اس چار کھونٹ کی دنیا میں نوع انسانی کو بالعموم اور ملت اسلامیہ کو بالخصوص متوازن اور بامراد زندگی گزارنے اور حقیقت مطلق سے وابستہ رہنے کی کیا کیا عمدہ اور حکیمانہ تدبیریں نہیں بتائیں۔ جہاں بینی، جہاں نمائی اور جہاں افروزی کی یہی وہ جہت ہے جس نے انھیں ملی ہی نہیں آفاقی شاعر کا درجہ دیا۔ اقبال کا یہ دعویٰ حدودِ صداقت سے سرمو متجاوز نہیں جب وہ ایک عالم سرمستی میں کہتے ہیں:

قلندریم و کراماتِ ما جہاں بینی است
زِ ما نگاہ طلب کیمیا چہ می جوئی[۱۴]

سوفوکلیز نے لکھا تھا کہ اس کائنات میں بہت سی حیرتیں اقامت گزیں اور حرکت کناں ہیں مگر انسان سے بڑی حیرت کوئی نہیں اور شیکسپیئر کا معاصر مارلو کہتا تھا کہ کائنات کا تعمیر شدہ مکان حیرت میں ضرور ڈالتا ہے مگر ہماری روحیں اس کے اسرار سے واقف ہوسکتی ہیں۔ اقبال نے انسان اور کائنات کی اس ثنویت کو تثلیث کی صورت میں دیکھا یعنی اس میں اسلامی تصور الٰہ کی شق کا اضافہ کیا اور یوں اس تثلیث یعنی خدا، انسان اور کائنات کے بھیدوں اور حیرتوں کو اپنی غیر معمولی بصیرت سے فاش کیا۔ یہ تثلیث اقبال کے نظام فکر میں ڈھل کر ایک حقیقت واحدہ کی صورت اختیار کر گئی ہے:

قلندر جز دو حرف لا الٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہِ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

ہیگل نے لکھا ہے کہ یونانیوں کو خبط ہو گیا تھا کہ کسی بھی اہم کام کے آغاز سے پہلے وہ غیب کی کسی ندا یا اشارے کے منتظر رہتے تھے حال آنکہ صحیح معنوں میں آزاد افراد اور قوموں کا یہ شیوہ ہر گز نہیں ہوتا۔ اقبال کے یہ شعر دیکھیے جوان کی حریت فکر اور اعتمادِ ذات کی روشن گواہی مہیا کرتے ہیں اور اسی مردِ حر کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کا ذکر ہیگل نے کیا تھا: ؎

ستارہ کیا مری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخیِ افلاک میں ہے خوار و زبوں

---

شام و سحرِ عالم از گردشِ ما خیزد
دانی کہ نمی سازد ایں شام و سحر ما را[۵]

یہی وہ حقیقت ہے جسے اقبال نے ''ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر'' کے بے مثل مصرعے میں ڈھالا ہے۔ میرا ایقان ہے کہ ہمارے ہاتھوں کی لکیریں ہماری تقدیروں کا فیصلہ نہیں کرتیں، ہمارے فیصلوں سے ہمارے ہاتھوں کی لکیریں بنتی اور متغیر ہوتی ہیں۔ اقبال کا مندرجہ بالا فارسی شعر ہمیں جرمن فلسفی نیٹشے کی یاد دلاتا ہے جو کہتا تھا کہ یہ پوری کائنات ہمارے ذہن فعال کی زائیدہ و ساختہ ہے۔ خود اقبال نے اسی خیال کو فارسی شعر میں یوں ڈھالا تھا:

ایں جہاں چیست صنم خانۂ پندارِ من است
جلوۂ او گروِ دیدۂ بیدارِ من است[۶]

اقبال نے اپنے ''شذرات'' (۱۹۱۰) میں ایک جگہ لکھا تھا:

> ''روح عالم اپنی داخلی زندگی کے بعض پہلو علامات میں چھپا دیتی ہے۔ کائنات ایک بڑی علامت کے سوا کچھ نہیں۔ لیکن روح عالم ہمارے لیے کبھی ان علامات کی توضیح و تفسیر نہیں کرتی۔ یہ شاعر کا فرض ہے کہ ان علامات کی تفسیر کرے اور اس کے معانی عالم انسانیت پر منکشف کرے۔ چنانچہ لگتا ایسے ہے کہ شاعر اور روح عالم کے مابین بُعد ہے کیونکہ اول الذکر کشف حجاب کرتا ہے اور موخر الذکر چھپاتا ہے۔''[۷]

کشف حجابات کا یہ فرض جیسا گذشتہ صدی میں اقبال بجالائے ہیں، اس کی کوئی مثال کم از

کم ان کی اور ہماری معاصر تاریخ میں دور دور تک نہیں ملتی۔ افراد کی تعمیر خودی، قوموں کے عروج وزوال کے اسباب وعلل، خدااورانسان کے باہمی رشتے، انسان کے عمرانی، معاشی، سیاسی اورتہذیبی اوضاع اور کائنات کی روحانی تعبیرات اقبال کی شاعری اور فلسفے کا بنیادی موضوع رہی ہیں۔ دراصل اقبال کی فکریات کا خمیر دو عناصر کے اتصال سے عبارت ہے اول: دائمی اور ابدی عنصر دوم: وقتی اور ہنگامی عنصر۔ دائمی اور ابدی عنصر نے انھیں خدا، انسان اور کائنات کے باہمی رشتوں پر غور کرنے کی تحریک دی اور وقتی اور ہنگامی عنصر یعنی Contingent نے انھیں اپنے گردوپیش کی معروضی صورت حالات سے پوری طرح وابستہ رکھا۔ اقبال ایسی فکر کو انسانیت کے لیے سم قاتل خیال کرتے تھے جو صاحب فکر کو تجرید وتفرید میں اس طرح گم کردے کہ عصری صورت حال سے اس کا رشتہ ہی منقطع ہو جائے۔ انھوں نے کتنی حکیمانہ بات کہی تھی:

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر زمیں کے ہنگامے
بری ہے مستیِ اندیشہ ہائے افلا کی

اقبال کی دردمندی، دلسوزی اور دل گرمی، ملت اسلامیہ سے ان کی گہری وابستگی اور نوع انسانی سے ان کی اٹوٹ محبت ان کے شعری اور نثری کارناموں میں جگہ جگہ جھلکتی نظر آتی ہے۔ اقبال جان کو جسم پر اور روح پاک کو خاک پر ترجیح دیتے ہیں۔ زندگی اور زمانے کے بارے میں حرکی تصور نے انھیں ''طلسم زیروبالا در شکستن'' کا انقلاب انگیز نعرہ بلند کرنے پر اکسایا اور

گفتند جہان ما آیا بتو می سازد
گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ برہم زن

کی قبیل کے رجزیہ اظہارات پر مجبور کیا۔ ان کی دیدہ بیداری، خویشتن نگری اور خدااندیشی نے ان کی شعری ونثری کائنات کو ایک منفرد لحن اور لہجہ عطا کیا ہے:

بہ نوریاں زمنِ پابگل پیامے دہ
حذر زمشت غبارے کہ خویشتن نگراست
زخود رمیدہ چہ داند نوائے من زکجاست
جہان او دگراست و جہان من دگر است [۸]

اقبال نے اپنے ساتویں خطبے "Is Religion Possible" میں مجرد فلسفہ آرائی کی مخالفت کرتے ہوئے نئی دنیا کی تشکیل کی بات کی تھی [۹]۔ اس نئی دنیا کی تشکیل اور نئے انسان کے

ظہور کی تمنا اقبال کی فکریات میں جگہ جگہ ظہور کرتی ہے۔

دل بدوش و دیدہ بر فرداستم
درمیان انجمن تنہا ستم

---

پیکر فرسودہ رادیگر تراش
امتحان خویش کن، موجود باش

''اٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افقِ خاور پر'' کے رجزیہ آہنگ کے حامل ابتدائی کلام (۱۹۰۸ء) سے لے کر اپنے آخری مجموعۂ کلام (ارمغان حجاز) تک مسلسل حرکت، جہاد، سخت کوشی، فرشتہ شکاری اور یزداں پونگی کے اظہارات اقبال کو ایک ایسے حال آگاہ، دیدہ ور، پیش قیاس اور مستقبل شناس شاعر کے طور پر جلوہ گر کرتے ہیں جس کی مثالیں عالمی ادب میں ناپید نہیں تو کمیاب ضرور ہیں۔ اقبال کی بعد کی نہایت پختہ نثری و شعری فتوحات تو خیر ایک طرف، ان کی ابتدائی تحریروں میں بھی ان کی بلند نگہی اور توازنِ فکر کا قدم قدم پر احساس ہوتا ہے۔

''اسلام اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت سے'' "Islam as a Moral & Political ideal" کے زیرِ عنوان لکھے جانے والے ۱۹۰۹ء کے ایک مقالے کی چند متفرق حکیمانہ سطریں ملاحظہ فرمائیں:

1) A living nation is living because it never forgets its dead.

2) If we cannot get rid of our difficulties, the world will soon get rid of us.

3) A strong will in a strong body is the ethical ideal of Islam.

4) Fight not for the interpretations of truth when the truth itself is in danger [10]

اقبال نے ۱۹۱۰ء میں اپنی ڈائری میں "Poets & Politicians" کے زیرِ عنوان ایک نہایت حیران کن بات لکھی تھی۔ ان کے خیال میں:

"Nations are born in the hearts of poets. They prosper and die in the hands of politicians" [11]

۱۹۱۰ء کے اس ارشاد کے ٹھیک بیس برس بعد اسی دیدہ ور کے دل میں پاکستان کے تصور نے

کروٹ لی جس کا گواہ ان کا خطبہ الہ آباد ہے۔ اس کے سترہ برس بعد پاکستان وجود میں آیا اور پھر منجملہ دیگر وجوہ کے ایک سیاستدان کی بے تدبیری اور خودغرضی کے باعث ۱۹۷۱ء میں اس کا ایک حصہ ہم سے الگ ہوگیا۔ اقبال کی بصیرت کی داد دیئے بغیر نہیں رہا جا سکتا۔ سچ ہے کہ مومن اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔ اتقوا فراسة المومن انه ینظر بنور اللّٰه.

خاص برعظیم کے تناظر میں دیکھا جائے تو مسلمانوں کو ایک الگ قومی تشخص عطا کرنے اور ان میں غیر معمولی خود اعتمادی، نصب العین اور جدوجہد کا صور پھونکنے کے ضمن میں اقبال کی خدمات آب زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔ اس باب میں مخزن کے اکتوبر ۱۹۰۴ء میں اقبال کے شائع ہونے والے ایک طویل مضمون بعنوان ''قومی زندگی'' کا ذکر بے محل نہ ہوگا۔ کم وبیش ایک صدی پیشتر لکھے جانے والے اس مضمون کا مصنف اس وقت صرف ستائیس برس کا ایک نوخیز قلمکار تھا مگر حیرت ہے کہ اس مضمون میں ان کی بعد کی بے حد اہم علمی کاوشوں کا سارا اجمال نظر آتا ہے۔ اس مضمون سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام سے عشق ابتداء ہی سے ان کے وجود کا حصہ تھا۔ اس عہد میں دنیا کے مختلف خطوں میں جو تہذیبی، تمدنی، سیاسی اور سائنسی وتکنیکی تبدیلیاں واقع ہو رہی تھیں، سب پر اقبال کی نظر تھی۔ خود انحصاری کا نعرہ جو کبھی کبھار ہمارے سیاستدان اور حاکم لگاتے رہتے ہیں، اس کا اولین شعور اقبال کی اسی ایک صدی پہلے کی تحریر میں نظر آتا ہے۔ وہ مسلم ملت کے زوال، اس کی معاشی بدحالی، اس کے فکری افلاس اور تنگ نظری، اس کے نام نہاد علماء کی فتویٰ فروشی، قشر پرستی، فضول خرچی، رسم پرستی غرض کئی معاشرتی مفاسد کا ذکر نہایت دردمندی سے کرتے ہیں۔ ''اجتہاد'' پر انھوں نے آئندہ چل کر جو کچھ بالتفصیل لکھا اس کے ابتدائی مگر اہم نقوش اسی مضمون میں نظر آتے ہیں۔ پھر اسی مضمون میں اقبال نے تعلیم نسواں کی اہمیت کو بھی خوبی سے اجاگر کیا ہے۔

۱۹۰۴ء کے اس مضمون سے لے کر برعظیم میں بعد کے ہونے والے سارے قابل ذکر واقعات تک اقبال اپنا تحریری اور تخلیقی ردعمل ظاہر کرتے رہے۔ اور یہ ردعمل صرف برعظیم کی مسلم ملت تک محدود نہیں رہا بلکہ اسلامیان عالم پر گزرنے والے حوادث پر بھی اقبال اپنی گہری بصیرت سے بھرپور بیانات اور تحریریں شائع کرتے رہے۔ چینی ترکستان میں بسنے والے ۹۹% مسلمانوں کی حمایت، کشمیر میں ڈوگرہ مظالم پر احتجاج اور اہل کشمیر کو اتحاد کامل کی تلقین، فلسطین میں عربوں پر ہونے والے ظلم اور حبشہ پر مسولینی کی فوج کشی پر اپنے ردعمل کے اظہار تک اور پھر اس سے آگے دم

واپسیں تک اپنے قلم کی لو اونچی رکھے رہنے کی کوشش اور تڑپ یہ سب اقبال کے غیر معمولی دانشور اور حکیم بے مثال ہونے کی گواہی دیتے ہیں۔ یہ سب ان کے سراپا ایک زندہ، متحرک، اسلام دوست اور بے حد حساس انسان ہونے کی بڑی علامت ہے۔ اس رفیع اور روشن طرزِ عمل سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا علم عشق سے آتش اندوز اور فیض یافتہ تھا۔ اقبال نے ''جاوید نامہ'' کے تمہیدی اشعار میں کس قدر صراحت سے لکھا تھا کہ علم جب تک عشق سے فیض اندوز نہیں ہوتا، اس کی حیثیت افکار کی تماشا گاہ سے زیادہ نہیں اور ایسا تماشا خانہ سحر سامری کی طرح باطل اور بے بنیاد ہوتا ہے۔ اگر علم روح القدس کی پاکیزگی سے ہمکنار نہیں یہ محض افسوں گری ہے۔ وہ اس شاعری اور ان فنون کو نوع بشر کے لیے ہلاکت خیز قرار دیتے تھے جو دلوں میں امید کے پھول کھلانے کے بجائے انھیں افسردہ و پامال کرنے کا باعث بنیں:

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا
جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنّی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا؟[۱۲]

ضرب کلیم سے پہلے اپنے فارسی شاہکار ''جاوید نامہ'' میں بھی وہ عیار اور خواہشات نفس کے اسیر شعراء کو ہدف تنقید بناتے ہیں:

اے بسا شاعر کہ از سحر ہنر
رہزن قلب است و ابلیس نظر[۱۳]

نطشے کا قول تھا کہ آزادی تخلیق ہی میں ممکن ہے۔ میرے خیال میں اگر اس جملے کی ترتیب کو بدل دیا جائے تب بھی اس کی معنویت برقرار رہتی ہے یعنی تخلیق آزادی ہی میں ممکن ہے۔ ۱۹۳۰ء کے معرکہ آرا خطبہ الہ آباد میں اقبال نے برعظیم کی غلامی اور اس کے منفی عواقب کا ذکر بایں الفاظ کیا تھا:

"The political bondage of India has been and is a source of infinite misery to the whole of Asia. It has suppressed the spirit of the East and wholly deprived her of that joy of self expression which once made her the creator of great and glorious culture."[۱۷]

اور یہی بات اقبال نے اپنی لافانی نظم ''خضر راہ'' میں کہی تھی:

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحرِ بیکراں ہے زندگی!!

اقبال اپنی وسعت نظر اور دقت مطالعہ کی بنا پر اس حقیقت کا ادراک کر چکے تھے کہ ملت اسلامیہ اپنے عہد زریں میں متعدد قوموں کو تہذیب و شائستگی کے ثمرات سے فیض یاب کر چکی ہے اور آئندہ بھی ایک روشن مستقبل رکھتی ہے۔ اس باب میں انھیں اشپنگلر جیسے ماہرین عمرانیات سے شدید اختلاف تھا جن کے خیال میں ثقافتیں نامیاتی اجسام ہونے کی حیثیت میں ایک دوسرے سے قطعی بیگانہ رہتی تھی۔ اس سے کسی قدر ملتا جلتا تصور ٹائن بی نے اپنی کتاب "The World & the West" میں پیش کیا ہے۔ اقبال نے اشپنگلر کے اس تصور کی ایک سے زیادہ مقامات پر نفی کی۔ اپنے پانچویں خطبے "The Spirit of Muslim Culture" میں اقبال نے واشگاف الفاظ میں لکھا ہے کہ اشپنگلر نے ایک مذہبی تحریک کے طور پر اسلام کی نوعیت کو کلیتہً غلط سمجھا ہے۔ اس کا یہ خیال غلط ہے کہ ثقافت ایک مخصوص نامیاتی وحدت ہونے کے باعث تاریخی طور پر اپنے سے پہلے اور بعد میں ظہور کرنے والی ثقافتوں سے کوئی نقطۂ اتصال نہیں رکھتی۔ اس موقف کی روشنی میں اس نے یہ ثابت کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے کہ مغربی تہذیب کی روح غیر کلاسیکی اور حرکی ہے اور اس ضمن میں اس نے مسلم ثقافت کے اثرات قطعاً قبول نہیں کیے۔ اقبال کا مؤقف یہ ہے کہ اپنی اسی غلط فکری کے باعث اشپنگلر اسلام کی ثقافتی روح اور اس کے فیضان کو سمجھنے سے قاصر رہا۔ اقبال نے اپنے گہرے ایقان کو کام میں لاتے ہوئے ۱۹۱۲ء ہی میں مسلم ملت کی نشاۃِ ثانیہ اور اس کے روشن امکانات کی پیش گوئی کر دی تھی جب انھوں نے ''فاطمہ بنتِ عبداللہ'' نامی نظم لکھی تھی۔ دل کی تہوں اور روح کی گہرائیوں میں اتر جانے والی اس نظم میں ایک شعر یہ بھی ہے:

اپنے صحرا میں بہت آہو ابھی پوشیدہ ہیں
بجلیاں برسے ہوئے بادل میں بھی خوابیدہ ہیں

مسلم ملت کی جانب سے دنیا کو موعودہ فیض رسانی کا ذکر اقبال نے کہیں ''خدمت ساقی گری باما گذاشت'' کہہ کر کیا ہے اور کہیں

ہوچکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور

کہہ کر کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلم نشأۃِ ثانیہ کا تصور اقبال کے لیے ایک زندہ حقیقت اور ایک حاضر و موجود باطنی مشاہدے کی صورت میں ڈھل چکا تھا اور اس کے پس منظر میں یقیناً قرآن میں مذکور حیات بعدالممات سے متعلق کئی آیات کا فیضان کارفرما رہا ہوگا۔ یہیں آ کر اقبال کا رستہ زمین پیوستہ اور ناک کی نوک سے آگے نہ دیکھنے والے سیکولر دانشوروں سے الگ ہو جاتا ہے۔

اقبال کی وسعت نظر اور آفاق گیر طرز احساس کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے برعظیم کی مسلم ملت اور اسلامیان عالم کے باب ہی میں اپنے مثبت اور نشأۃِ ثانیہ کے حامل افکار کا تخلیقی اظہار نہیں کیا بلکہ پوری نوع انسانی کی فلاح و صلاح کو پیش نظر رکھا۔ وہ کائنات کی روحانی تعبیر کو وقت کا نہایت اہم تقاضا خیال کرتے تھے۔ اپنے چھٹے خطبے میں انھوں نے نوع انسانی کے لیے تین چیزیں ضروری قرار دیتے ہوئے کس قدر حکیمانہ انداز میں لکھا تھا:

> "Humanity needs three things today – a spiritual interpretation of the universe, spiritual emancipation of the individual, and basic principles of a universal import directing the evolution of human society on a spiritual basis. Modern Europe has, no doubt, built idealistic systems on these lines, but experience shows that truth revealed through pure reason is incapable of bringing that fire of living conviction which personal revelation can only bring. This is the reason why pure thought has so little influenced men, while religion has always elevated individuals and transformed whole societies"[۳۵]

یہی بات اقبال نے برنگ دگر اپنے آخری خطبے "Is Religion Possible" میں کہی ہے۔ ان کے خیال میں اس وقت دنیا کو حیاتیاتی اعتبار سے زندہ ہونے کی ضرورت ہے۔ اس ضمن میں مذہب ہی، جو اپنے برتر مظاہر میں نہ تو کٹر ڈوگما ہے نہ پروہت پن ہے نہ رسم و رواج کا مجموعہ

ہے، انسان کو پھر سے اس اخلاقی ذمہ داری اٹھانے کے قابل بنا سکے گا جو علوم جدیدہ کی نشو و نما نے اس پر ڈال رکھی ہے۔ لہٰذا جب تک انسان کو اپنے آغاز و انجام یا بہ الفاظِ دگر اپنی ابتداء اور انتہا کی کوئی نئی جھلک نظر نہیں آ جاتی وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آ سکتا جس میں مقابلے اور مسابقت نے ایک غیر انسانی صورت حال اختیار کر رکھی ہے۔ نہ اس تہذیب و تمدن پر جس کی روحانی وحدت اس کی مذہبی اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے۔[۱۶]

اقبال کی غیر معمولی بصیرت اور ان کی کمال دردمندی کا موزوں ترین مظہر ان کا سال نو کا وہ پیغام بھی ہے جو انھوں نے اپنی وفات سے صرف ساڑھے تین ماہ قبل لاہور ریڈیو اسٹیشن کے ذریعے نشر کیا۔ پیغام کے آخر میں اقبال نے ایک ابدی سچائی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے متنبہ کیا تھا۔ انھوں نے فرمایا:

> ''یاد رکھیں! انسان انسان کا باہمی احترام کر کے ہی اس دھرتی پر سلیقے سے زندگی بسر کر سکتا ہے۔ یہ دنیا اس وقت تک خوفناک درندوں کی آماجگاہ رہے گی جب تک پوری دنیا کی تعلیمی قوتیں انسان میں انسان کے احترام کی روح نہ پھونک دیں۔۔۔۔ صرف ایک وحدت ہی قابلِ اعتماد ہے اور وہ ہے اُخوتِ انسانی جو نسل، وطنیت، رنگ اور زبان سے ماورا ہے''۔

اقبال کے پیغام میں ان کی روح کی گرمی اور ایقان کی روشنی شامل تھی۔ دنیا میں جہاں کہیں بھی ایسی روشنی ہوگی وہ اقبال کے نورِ بصیرت سے آ ملے گی کیونکہ روشنی روشنی کی حریف نہیں ہوا کرتی۔ رومی نے فرمایا تھا کہ کار پاکاں روشنی و گرمی است۔ روشنی و گرمی کے اسی اتصال سے پستی بلندی سے، ظلمت نور سے، اور شر خیر سے مبدل ہوتا رہا ہے اور مثبت تغیر کا یہ عمل ان شاء اللہ جاری رہے گا۔ اقبال نے کہا تھا:

زیارت گاہ اہل عزم و ہمت ہے لحد میری
کہ خاک راہ کو میں نے بتایا راز الوندی

اقبال کے اس شعر کے عین مصداق مغرب کا ایک دانشور ولیم اوڈگلس اقبال کو خراج عقیدت پیش کرتا ہے۔ ذرا سنیے وہ مزار اقبال پر کھڑا عقیدت کے عالم میں کیا کہہ رہا ہے:

> "That simple tomb is a place of pilgrimage for me. For Iqbal was a man who belonged to all races, his concepts had universal appeal. He spoke to the consciences of men of good-will whatever their tongue, whatever their creed."[۱۸]

حق یہ ہے کہ شاعری کا یہ شاہ دریا آستیں آج بھی اپنا فیض عام کیے ہوئے ہے مگر اصل سوال یہ ہے کہ: کون ہوتا ہے حریف مئے مرد افگنِ عشق؟

## حواشی:

۱- کلیات اقبال فارسی (شیخ غلام علی اینڈ سنز)، ص ۷۹۵۔
۲- ایضاً، ص ۷
۳- کلیات اقبال (اردو)، ص ۶۱
۴- کلیات اقبال (فارسی)، ص ۷۷۶
۵- کلیات اقبال فارسی، ص ۴۴۰
۶- کلیات اقبال، ص ۴۰۹
۷- Stray Reflections، ص ۱۰۵۔ (یہ آزاد اردو ترجمہ راقم کے قلم سے ہے)
۸- کلیات اقبال (فارسی)، ص ۳۱۶
۹- "The Reconstruction..." (شائع کردہ شیخ اشرف)، ص ۱۹۸
۱۰- "Speeches, Writings & Statements of Iqbal"، شروانی بارسوم، ص ۹۶، ۹۳، ۱۰۳
۱۱- Stray Reflections: p:125
۱۲- کلیات اقبال (اردو)، ص ۵۸۰-۵۸۱
۱۳- کلیات اقبال فارسی، ص ۶۳۲
۱۴- "Speeches, Writings & Statements of Iqbal" (شروانی)، ص ۲۵
۱۵- "The Reconstruction..."، ص ۱۷۹
۱۶- ایضاً، ص ۱۸۹
۱۷- شروانی بحوالہ سابقہ، ص ۲۵۱۔ اقتباس کا اردو ترجمہ راقم کے قلم سے ہے۔
۱۸- "Iqbal−Poet-Philosopher of Pakistan"، مرتبہ: حفیظ ملک، ص viii۔

# نیا نظامِ عالم اور فکرِ اقبال

۱۹۳۲ء میں لاہور میں منعقدہ آل انڈیا مسلم کانفرنس کے سالانہ سیشن میں خطبۂ صدارت دیتے ہوئے اقبال نے خود کو ایک Visionary Idealist قرار دیا تھا۔ غور کیا جائے تو اقبال کے لیے اس سے بہتر لقب ممکن نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کی ممتاز ترین حیثیت بڑے آدرش کے حامل ایک ایسے خواب دیکھنے والے مردِ درویش کی ہے جس نے تشکیل پاکستان اور مسلم نشأۃ ثانیہ کے خواب دیکھنے کے ساتھ ساتھ ایک نئے نظامِ عالم کا خواب بھی دیکھا۔ اپنی انگلیوں کی آخری پوروں تک ایک دردمند اور زندہ و متحرک مفکر کی حیثیت سے وہ افراد اور اقوام کی تقدیر پر مسلسل غور و تدبر کرتے رہے۔ خدا، انسان اور کائنات کے باہمی رشتوں پر غور ان کی زندگی کا مقصدِ وحید تھا اور یہ تثلیث ان کے نظامِ فکر میں ڈھل کر بالآخر ایک حقیقتِ واحدہ کی صورت اختیار کر گئی تھی۔ اقبال کے نزدیک قدیم ہندوستانی فکریات کا مسئلہ یہ تھا کہ احد اپنی احدیت کو قربان کیے بغیر کس طرح کثرت میں ڈھلا۔ آج یہ مسئلہ آسمان کی نیلگوں بلندیوں سے ہماری ٹھوس سیاسی زندگی کی سطح پر اتر کر ایک متقابل صورت میں ڈھل کر ہم سے یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ کثرت اپنی کثرت سے دستبردار ہوئے بغیر کس طرح وحدت میں ڈھل سکتی ہے؟ غور کیجیے تو یہ آج کے تہذیبی و سیاسی تناظر کا سب سے بڑا سوال ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری اور نثر میں بڑے بلیغ اور موثر پیرائے میں اسی سوال کا جواب دیا ہے۔ انھوں نے مجرد فکر یعنی Speculative Philosophy کو ہدف تنقید بناتے ہوئے کتنی درست بات کہی تھی کہ:

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر زمیں کے ہنگامے
بری ہے مستیِ اندیشہ ہائے افلاکی[۱]

اس دنیائے آب و گل، اس جہان چار سو سے اقبال کا تعلق ایسا ہی گہرا اور ناگزیر ہے جیسا سانس لینے کا عمل۔ ذرا ذیل کے شعر ملاحظہ فرمایئے جو اقبال کے حرکی تصورِ حیات کی نمائندگی

کرتے ہیں اور زندگی اور زمانے سے ان کے گہرے انسلاک کی گواہی دیتے ہیں:

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ وخشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا[۲]

وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ وخشت نہیں، جو تری نگاہ میں ہے[۳]

تلاش اس کی فضاؤں میں کر نصیب اپنا
جہان تازہ مری آہ صبح گاہ میں ہے[۴]

دنیا کو ہے اک مہدی برحق کی ضرورت
ہو جس کی نگہ زلزلہ عالم افکار[۵]

اے سوار اشہب دوراں بیا
اے فروغ دیدہ امکاں بیا[۶]

آرزو بے خبر از خویش بآغوش حیات
چشم وا کرد و جہان دگرے پیدا شد[۷]

دشنہ زن در پیکر ایں کائنات
در شکم دارد گہر چوں سومنات[۸]

طرح نو می افگند اندر ضمیر کائنات
نالۂ کز سینہ اہل نیاز آید بروں[۹]

طرفگیہا در نہاد کائنات
نیست از تقلید تقویم حیات[۱۰]

گفتند جہان ما آیا بتو می سازد؟
گفتم کہ نمی سازد؛ گفتند کہ برہم زن[۱۱]

ذرۂ بے مایہ ای، ترسم کہ ناپیدا شوی
پختہ ترکن خویش را تا آفتاب آید بروں

درگذر از خاک و خود را پیکر خاکی مگیر
چاک اگر در سینہ داری ماہتاب آید بروں[۱۲]

خنک مرداں کہ در دامانِ امروز
ہزاراں تازہ تر ہنگامہ چیدند[۱۳]

اے من و تو موجے از رود حیات
ہر نفس دیگر شود ایں کائنات[۱۴]

قلندریم و کرامات ما جہاں بینی است
زما نگاہ طلب، کیمیا چہ می جوئی[۱۵]

بگیر امروز را محکم کہ فردا
ہنوز اندر ضمیر کائنات است[۱۶]

در جہاں بال و پر خویش کشودن آموز
کہ پریدن نتواں با پر و بال دگراں[۱۷]

تیغ لا در پنجہ این کافر دیرینہ دہ
باز بنگر درجہان ہنگامۂ الاے من[۱۸]

خیز و خلاق جہانِ تازہ شو
شعلہ در برکن خلیل آوازہ شو[۱۹]

نگردد زندگانی خستہ از کار جہانگیری
جہانے در گرہ بستم، جہانے دیگرے پیش است[۲۰]

از گل خود آدمے تعمیر کن
آدمے را عالمے تعمیر کن[۲۱]

با جہانِ نامساعد ساختن
ہست در میدان سپر انداختن[۲۲]

جہانے از خس و خاشاک درمیان انداخت
شرارۂ دلکے داد و آزمود مرا[۲۳]

زندگی اور زمانے کے باب میں اقبال کا یہ حرکی اور رجائی تصور انھیں جہاں ایک طرف ابدیت سے ہم رشتہ رکھتا ہے وہیں اپنے عہد کی تہذیبی اور فکری صورت حال کا معروضی اور حکیمانہ جائزہ لینے پر بھی اکساتا ہے۔ اقبال کی دلسوزی اور دلگرمی اور نوع انسانی سے ان کی اٹوٹ محبت ان

کی شعری کائنات اوران کی نثری تحریروں میں جا بجا جھلکتی اورلو دیتی نظر آتی ہے۔ اقبال جان کوجسم پراورروح پاک کوخاک پر ترجیح دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک حیات: ''طلسم زیروبالا درشکستن'' سے عبارت ہے۔ ''پیام مشرق'' میں ایک جگہ انھوں نے کہا ہے کہ جس بدقسمت کو اپنی ذات کا شعور نہیں یعنی جو اپنے آپ سے بھاگا ہوا ہے وہ میری نوا کو سمجھنے سے قاصر ہے:

جہاں او دگر است و جہان من دگراست[۲۴]

اقبال کی حیثیت ایک ایسے مرد آفاقی کی ہے جو رنگ، نسل، زبان اور جغرافیائی حدود و قیود سے ماوراء ہے۔ اس مرد عرفان کا کام دیدن اور افزودن ہے۔ اثباتیت کے علمبرداروں کا نعرہ ہے: ''دید برائے پیش قیاسی'' یعنی To see in order to foresee اقبال اثباتی "Positivist" ہوں یا نہ ہوں مگر ان کی دید نورِ حق سے بہرہ گیر ہو کر حقائق عالم کو الم نشرح کرتی اور نئے نظام عالم کی پیش قیاسی بہرحال کرتی ہے۔ ''پس چہ باید کرد'' میں انھوں نے مرد حق کے بارے میں جو کچھ کہا تھا اس کے کتنے صحیح مصداق وہ خود ٹھہرتے ہیں:

مرد حق باز آفریند خویش را
جز بہ نور حق، نہ بیند خویش را
بر عیارِ مصطفیٰ خود را زند
تا جہانے دیگرے پیدا کند[۲۵]

اس نئے نظام عالم یا اس ''جہان دیگر'' کے پس پشت دراصل اقبال کا وہ ایمان اور ایقان کارفرما ہے جو اسلام کا عطا کردہ ہے اور جس کی رو سے شر کائنات کے لیے کوئی ناگزیر جوہری صداقت نہیں۔ کائنات کی اصلاح ممکن ہے اور گناہ اور شر کے عناصر کو بتدریج ختم کیا جاسکتا ہے۔ انسان اگر فطرت کے مہلک عناصر پر صحیح طریق سے قابو پالے تو ان سے حیات افروزی کا کام لے سکتا ہے۔[۲۶]

اقبال فطرت انسانی کے نباض اور احترام آدمیت کے مستقل مناد ہیں۔ ان کے خیال میں اگر انسان کو اس کی شخصیت کے احترام کا صحیح شعور عطا کر دیا جائے اور اسے خدا کی وسیع و عریض کائنات میں آزادانہ اور بے خوف حرکت کا موقع دیا جائے تو وہ خود بخود دوسرے انسانوں کا احترام کرنے لگے گا اور نیکی کا علمبردار بن جائے گا۔ اقبال کے نزدیک انسان بظاہر کمزور سہی اور خارج میں اس کے لیے بہت سی کٹھنائیاں موجود ہیں لیکن روح انسانی سے زیادہ کوئی شے مضبوط،

جذبہ انگیز اور خوبصورت نہیں۔ انسان ارتقاء کا علمبر دار ہے اور اس ارتقائی عمل میں خدا اس کا شریک کار بن جاتا ہے بشرطیکہ اول قدم خود انسان اٹھائے ''کیا مذہب ممکن ہے'' میں اقبال ایک جگہ خیال (Concept) اور عمل (Deed) کے اثرات پر بحث کرتے ہوئے عمل کے زیادہ مؤثر ہونے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> فرض کیجیے ہم ایک غلط تصور قائم کرتے ہیں۔ اس سے اتنا ہی تو ہوگا کہ ہمارا فہم گمراہ ہو جائے لیکن ایک ناسزا فعل کے ارتکاب سے تو ہماری ساری ہستی قعر مذلت میں جا گرتی ہے بلکہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ہم شاید اپنی خودی کی دولت بھی کھو بیٹھیں۔ ''خیال'' سے زندگی صرف ایک حد تک متاثر ہوتی ہے۔ برعکس اس کے ''عمل'' کو حقیقت سے ایک حرکت زا نسبت ہے۔ [۲۷]

اقبال عہد جدید کے انسان کی مشکل صورت حال کا گہرا شعور رکھتے ہیں۔ ان کے خیال میں گہرے سائنسی شعور نے انسان کو فطرت کا حاکم تو بنا دیا ہے مگر وہ اپنے مستقبل سے قطعی مایوس ہو چکا ہے۔ اقبال کی فکر مایوسی کے گھٹاٹوپ اندھیرے میں ایک شمس بازغہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان کے نزدیک عہد حاضر کی کائنات ''دماغ روشن'' اور ''دل تیرہ'' سے عبارت ہے اور بس ''ضرب کلیم'' میں 'امامت' کے زیر عنوان اقبال نے جو نظم کہی تھی اس کے دو شعر حد درجہ توجہ طلب ہیں:

ہے وہی تیرے زمانے کا امام برحق
جو تجھے حاضر و موجود سے بیزار کرے
دے کے احساس زیاں تیرا لہو گرما دے
فقر کی سان چڑھا کر تجھے تلوار کرے [۲۸]

اقبال کا یہ چھوٹا کارنامہ نہیں کہ انھوں نے اپنے حاضر و موجود کا گہرا تجزیہ کر کے اس کے منفی عناصر کی بڑی خوبی سے نہ صرف نشان دہی کی بلکہ اصلاح احوال کی جانب بھی بلیغ اشارے کیے اور ایک نئے عہد کے خدوخال متعین کیے۔ اپنی وفات سے کچھ ماہ پہلے ۱۹۳۸ء میں انھوں نے آل انڈیا ریڈیو کے لاہور اسٹیشن کے ذریعے نئے سال کا جو پیغام دیا اس کا ایک ایک لفظ ہمارے لیے لمحۂ فکریہ فراہم کرتا ہے۔ اس پیغام میں اقبال کی انسان دوستی، عالمی امن پسندی، استعماریت سے شدید تنفر اور بعض ملکوں کی دردناک سماجی، معاشی اور سیاسی صورت حال پر ان کے گہرے تاسف کا جو بھرپور اظہار ہوتا ہے وہ آج کی عالمی صورت احوال پر بھی اسی شدت سے منطبق ہوتا

ہے جیسا کہ آج سے ستر برس پہلے کی صورت حالات پر جب دوسری عالمی جنگ یورپ کی دہلیز پر دستک دے رہی تھی۔ انسان کی سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں حیرت انگیز کامیابیوں کے اعتراف کے بعد اقبال بڑے دکھ سے یہ کہنے پر مجبور ہیں:

> ان تمام کامیابیوں کے باوجود سامراجیت کی ظلم و بربریت اپنے چہرے پر جمہوریت، وطنیت پرستی، اشتراکیت، فاشزم اور خدا ہی جانتا ہے اور کون کون سے نقاب اوڑھے، دندناتی پھرتی ہے۔ ان بہروپوں کا سہارا لے کر دنیا کے گوشے گوشے میں انسانی وقار اور آزادی کو پاؤں تلے کچلا جا رہا ہے اور اس شدت سے اور اس وسیع پیمانے پر کہ نوع انسانی کی تاریک ترین تاریخ بھی اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔ وہ سیاستدان جن کو عوام کی رہنمائی اور ان پر حکومت کا فرض سونپا گیا تھا، خونریزی، بربریت اور ظلم وستم کے خوفناک دیو بن چکے ہیں...ظالم اور مستبد سامراجی، کمزور قوموں پر غلبہ پا کر ان کے مذاہب، اخلاق، ان کی ثقافتی روایات اور ان کے ادبیات کا خون کر رہے ہیں اور پھر ان کے آپس کے اختلافات کو ہوا دے کر ان کو ایک دوسرے کا خون بہانے اور بالآخر غلامی کی افیون میں مست ہو کر بے عمل کرنے کے درپے ہیں تا کہ سامراجیت کی جونک بغیر کسی مداخلت کے ان کا لہو چوستی رہے[۲۹]۔
> (اردو ترجمہ)

پیغام کے آخر میں انتباہ کرتے ہوئے اقبال نے جو بات کہی وہ آج بھی اتنی ہی سچ ہے جتنی ایک عرصہ پہلے تھی۔ ان کے اصل انگریزی الفاظ یہ تھے:

> Remember man can be maintained on this earth only by honouring mankind and this world will remain a battleground of ferocious beasts of prey unless and until the educational forces of the whole world are directed to inculcating in man respect for mankind. Only one unity is dependable and that unity is the brotherhood of man, which is above race, nationality, colour or language.[۳۰]

حقیقت یہ ہے کہ مغربی جمہوریت 'وطن پرستی' اشتراکیت اور فاشیت اور اسی طرح کے دیگر محدود وفاداریوں کی بنیاد پر اور خدا کی رہنمائی کے بغیر مرتب ہونے والے نظام نوع انسانی کے لیے نافع نہیں ہو سکتے۔ اقبال نے ان نظاموں کی تنگ دامانی کی جا بجا قلعی کھولی ہے۔ وہ جہاں ایک طرف مغرب کے ان نظاموں کے شدید نقاد ہیں وہیں دوسری جانب اہل مشرق کی کجرویاں

اور کوتاہیاں بھی ان کی نظر سے اوجھل نہیں رہتیں۔ مشرق کی توہم پرستی، تقدیر پرستی اور خانقاہ پناہی بھی ان کی تنقید سے نہیں بچ سکیں۔ فکر و نظر کی کج رائی و کجروی خواہ وہ مشرق سے تعلق رکھتی ہو خواہ مغرب سے اقبال کی تنقید کا مساوی ہدف بنتی ہے:

نہ مشرق اس سے بری ہے، نہ مغرب اس سے بری
جہاں میں عام ہے قلب و نظر کی رنجوری[۳۱]

اقبال کو اس بات کا بڑا قلق ہے کہ جدید انسان روحانی سطح پر زندہ رہنا چھوڑ چکا ہے۔ اسی سے فاشیت، وطنیت، ملحدانہ سوشلزم اور ناروادار مغربی جمہوریتوں نے جنم لیا۔ اقبال نے اپنے ساتویں خطبے ''کیا مذہب ممکن ہے؟'' میں کتنی سچی اور حکیمانہ بات کہی تھی کہ وطن پرستی اور بے خدا سوشلزم کی بنیاد نفرت، شک و شبہ اور غضب پر ہے اور یہ منفی عناصر انسانی روح کو ضعیف و پژمردہ کرنے والے اور انسان کی روحانی قوت کے مصادر کو خشک کر دینے والے ہیں۔ بدقسمتی سے مغرب کے نسل پرستی اور وطن پرستی کے خود تراشیدہ بت پوری نوع انسانی کے لیے ہلاکت اور تباہی کا موجب بنے اور اب بھی دنیا کے امن اور آشتی کو پارہ پارہ کر رہے ہیں۔ جوع الارض اور ملحدانہ مادہ پرستی کے ایسے ہی نتائج ظہور میں آیا کرتے ہیں۔ دوستو ویسکی کا قول اپنے اندر بڑی صداقت رکھتا ہے۔ اس نے کہا تھا: ''اگر خدا مر گیا ہے تو پھر ہر چیز کی اجازت ہے۔'' ایک طرف نسل پرستی کا کریہہ المنظر دیو ہے جو صدیوں سے انسانی تاریخ کا حاکم رہا ہے تو دوسری طرف جغرافیائی وطن پرستی کا بت ہے جو بالخصوص روح مغرب پر متصرف ہو چکا ہے اور اس کے اثرات تیزی سے مشرقی اور اسلامی ممالک میں پھیلتے چلے جا رہے ہیں۔ کیا ستم ہے کہ ایک طرف قبل مسیح کا روشن خیال فلسفی ارسطو اپنی کتاب ''سیاسیات'' میں یہ کہنے میں باک محسوس نہیں کرتا کہ غلامی ناگزیر ہے اور پیدائشی آقاؤں کی طرح غلام بھی پیدائشی اور موروثی ہوتے ہیں، تو دوسری طرف مغرب کے ٹی۔ ای۔ لارنس اور ہنری پامر اور جان فلبی اور گفرڈ پالگریو اور جی۔ ہوگارتھ اور ڈی۔ گوبینو اور سٹوارٹ چیمبر لین مغربی ثقافت کی برتری کے احساس سے مدہوش، استشراق کے خوش کن نام اور کام سے مزین اور مغربی سامراج کے گماشتے بن کر مشرق اور اہل مشرق میں نسل پرستی اور وطن پرستی کا صور پھونکتے رہے ہیں۔ رنگ و نسل کا اسیر انیسویں صدی کا فرانسیسی نژاد گوبینو سفید آریائی نسل کا قصیدہ خواں ہے تو چیمبر لین جیسا بیسویں صدی کے اوائل کا ماہر عمرانیات معاصر تہذیبوں کے جن چار تشکیلی عناصر کا ذکر کرتا ہے ان میں اسلام کے ثمرات کا دور دور تک کوئی ذکر نہیں[۳۲]۔ وہ جدید

تہذیب کی تشکیل میں یونانی، رومن، یہودی اور ٹیوٹانی تہذیب کے عناصر کی کارفرمائی تو دیکھتا ہے مگر اسلام کی آفاقیت اور انسانیت نوازی کا بھولے سے ذکر نہیں کرتا۔ اور ایک چیمبرلین ہی پر کیا موقوف، اشپنگلر سے لے کر کارل پوپر تک سبھی اہم مغربی دانشوروں کا یہی المیہ ہے۔ گوبینو جیسے آریائی نسل کے قصیدہ خوانوں ہی کے افکار سے آریائی نسل کے بہترین ہونے اور دنیا کی سیادت کے مکمل طور پر اہل ہونے کا ہٹلریائی تصور پیدا ہوا۔ اہل مغرب کا المیہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلام کی بہترین علمی روایات سے استفادہ کیا مگر اس کے اعتراف میں دروغ مصلحت آمیز سے کام لیا۔ ڈیکارٹ غزالی کے بعض افکار ہضم کرتا ہے مگر ڈکار تک نہیں لیتا۔[۴۳]

مغرب کی ہیومنزم پر اسلام کے اثرات ظاہر و باہر ہیں مگر مغرب اس باب میں اپنے لب بھینچے ہوئے ہے۔ اقبال نے صاحبزادہ آفتاب احمد خاں کے نام ۴ جون ۱۹۲۵ء کے خط میں منجملہ اور قابل توجہ باتوں کے لکھا تھا:

> یورپ میں جذبہ انسانیت کی تحریک بڑی حد تک ان قوتوں کا نتیجہ تھی جو اسلامی فکر سے بروئے کار آئیں۔ یہ کہنا مطلق مبالغہ نہیں ہے کہ جدید یورپین جذبہ انسانیت کا جو ثمر جدید سائنس اور فلسفہ کی شکل میں برآمد ہوا ہے، اسے کئی لحاظ سے محض اسلامی تمدن کی توسیع پذیری کہا جا سکتا ہے۔[۴۴]

ان مستشرق سامراجی گماشتوں نے (یہ ترکیب یعنی Orientalists-cum-Imperial agents میری نہیں ایڈورڈ سعید کی وضع کردہ ہے) بہت سے مسلم ممالک کے حاکموں اور دانشوروں کو ان کے نامسعود ماضی سے جوڑنے کی اور ان کی نگاہوں میں اسلام کی برکات کو حقیر بنانے اور ظاہر کرنے کی کوشش کی۔ اقبال نے ایک جگہ لکھا ہے کہ وسط ایشیا میں متعین ویمبری (Vambery) ہی تو تھا جس نے سلطان عبدالحمید کو بتایا تھا کہ اسلام کے حلقہ بگوش ہونے سے پہلے ترک اپنے ایک مخصوص رسم الخط کے مالک تھے[۴۶]۔ یوں گویا اس نے عربی رسم الخط سے اعتبار اٹھانے کی کوشش کی تا آنکہ کمال اتاترک نے لاطینی رسم الخط کو اپنا لیا۔ ایران میں رضا شاہ کے زمانے میں ایران باستان کی تجلیل کی کوششیں شروع ہوئیں اور مصر میں جمال عبدالناصر کو تہذیب فراعنہ نے لبھایا۔

مغرب اور خصوصاً امریکہ کے احساس برتری کی تازہ ترمظہر فرانسس فوکویاما کی کتاب The End of History and the Last Man ہے۔ کتاب کے شائع ہونے سے قبل فوکویاما

Dialogue جیسے شماروں کے ذریعے اپنے موقف کے لیے راہ ہموار کرتا رہا[۳۷]۔ ۱۹۹۲ء میں شائع ہونے والی اس کتاب کا مسلم دنیا میں زیادہ سنجیدگی سے نوٹس نہیں لیا گیا۔ فوکویاما کا موقف یہ ہے کہ دنیا میں اب لبرل ڈیموکریسی کو چیلنج کرنے والا کوئی ایسا نظریہ نہیں جو آفاقیت کا حامل ہو۔ نیز عوام کے اقتدارِ اعلیٰ سے بڑھ کر کوئی آفاقی کلیہ نہیں۔ اس کے خیال میں اس صدی کے آغاز میں بادشاہت اپنی مختلف صورتوں کے ساتھ شکست کھا چکی تھی اور لبرل ڈیموکریسی کے اب تک کے دو بڑے حریف فاشزم اور اشتراکیت اپنا اعتبار کھو چکے ہیں۔ رہا اسلام تو بقول مصنف اب اس کی اپیل سوائے ان علاقوں کے جو ثقافتی طور پر اسلامی تھے اور کہیں نہیں پائی جاتی۔ اسلام کی ثقافتی فتوحات کے دن بیت چکے۔ برلن، ٹوکیو اور ماسکو کے رہنے والوں کے لیے اس میں کوئی کشش نہیں۔ اگرچہ ثقافتی طور پر تقریباً ایک ارب لوگ (یعنی دنیا کی پوری آبادی کا ۲۰ فیصد) افراد مسلمان ہیں، مگر وہ افکار کی سطح پر اپنی ہی سرزمین پر لبرل ڈیموکریسی کو چیلنج نہیں کر سکتے[۳۸]۔ فوکویاما کے خیال میں لبرل ڈیموکریسی اور اس کے دوش بدوش معاشی آزادی کا ظہور پچھلے چار سو برسوں کا اہم ترین اور بڑی وسعت کا حامل سیاسی کارنامہ Macro-Political Phenomenon ہے[۳۹]۔ فوکویاما اس بات پر مسرور نظر آتا ہے کہ مغرب کے سیکولر نیشنلزم کے اثرات اسلامی دنیا میں کمال اتاترک نے اپنائے[۴۰] اور پھر عرب وطن پرستی کے علمبردار جمال عبدالناصر اور شام، لبنان اور عراق کی بعث پارٹیوں نے۔ فوکویاما کے نزدیک مسلم دنیا میں اسلامی نشاۃ ثانیہ کی طرف میلان دراصل نتیجہ ہے مسلم سوسائٹی کی اس ناکامی کا جو ایک طرف تو اسے اپنے روایتی معاشرتی ڈھانچے کو قائم نہ رکھ سکنے کے نتیجے میں ملی اور دوسری جانب مغرب کی اقدار اور اس کی تکنیکی مہارتوں کو کامیابی سے اپنے اندر جذب نہ کرنے کی وجہ سے[۴۱]۔ فوکایاما کا المیہ یہ ہے کہ جہاں ایک طرف وہ لبرل ڈیموکریسی کو انسانی فکر کی انتہائی معراج قرار دیتا ہے وہاں اسی کے نمائندے سیکولر نیشنلزم کے اسلامی دنیا میں اپنائے جانے پر مسرت کا اظہار کرتا ہے حال آں کہ اقبال کے نزدیک مذہب کو انسان کا پرائیویٹ معاملہ قرار دینے کے نتیجے میں مارٹن لوتھر نے یورپ کی فکری وحدت کے حصے بخرے کر دیے اور وطن پرستی نے قوموں کے درمیان رنگ، نسل اور زبان کی وہ دیواریں کھڑی کر دیں جنھیں اب تک منہدم نہیں کیا جا سکا۔ ٹائن بی نے بھی مغربی وطن پرستی کو ایک ایسا وائرس قرار دیا ہے، جس نے یورپ کو چالیس آزاد ملکوں میں بانٹ دیا اور اب یہ ان مسلم ممالک میں پھیل رہا ہے جو نوعِ انسانی کی اخوت کے اسلامی تصور کے علمبردار تھے۔ ٹائن بی امید کرتا ہے کہ اسلامی

دنیا کسی قیمت پر مغرب کی اس بیماری کو اپنے جسد میں پھیلنے نہیں دے گی [۴۲]۔ حیرت اس پر ہے کہ فوکویاما نوجوان امریکی نسل کی شانزدہ سالگی بغاوت (Teenage Rebellion) پر بھی فخر ومباہات کا اظہار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس عمر کو پہنچ کر اولاد کھلے بندوں اپنے والدین کی اقدار اور آرزوؤں کو رد کر دیتی ہے اور یوں گویا اپنی شخصیت کی آزاد تعمیر کرتی ہے [۴۳]۔ یہی وہ مادر پدر آزادی ہے جو اہل مغرب اور امریکیوں کے لیے زنجیر پا بن گئی ہے اور وہاں کے خاندانی نظام کی ہولناک بربادی اور تباہی کا موجب بنی ہے۔

اقبال نے اپنے شعری کارناموں اور نثری آثار میں ایک ایسے نئے نظام عالم کا خواب دیکھا ہے جو اسلام کی بہترین اقدار کی بنیاد پر ترتیب پاتا ہے۔ ان اقدار میں اخوت کے آفاقی تصور اور تصور توحید کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اقبال کو اس امر کا زندہ اور توانا شعور حاصل ہے کہ آج کی نئی دنیا کو ایک حیاتیاتی تجدید کی ضرورت ہے "جاوید نامہ" میں فرماتے ہیں:

پیکر فرسودہ را دیگر تراش
امتحان خویش کن موجود باش [۴۴]

پھر اپنے ساتویں معرکہ آرا خطبے میں لکھتے ہیں:

> اس وقت دنیا کو حیاتیاتی اعتبار سے زندہ ہونے کی ضرورت ہے۔ گویا عصر حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو علوم جدیدہ کے نشوونما نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ یونہی اس کے اندر ایمان ویقین کی اس کیفیت کا احیاء ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک شخصیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا، اس لیے کہ مذہب یعنی جہاں تک مذہب کے مدارج عالیہ کا تعلق ہے، نہ تو محض عقیدہ ہے، نہ کلیسا، نہ رسوم ظاہر، لہٰذا جب تک انسان کو اپنے آغاز وانجام یا دوسرے لفظوں میں اپنی ابتداء اور انتہا کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آسکتا جس میں باہمد گر مقابلے اور مسابقت نے ایک بڑی غیر انسانی شکل اختیار کر رکھی ہے۔ نہ اس تہذیب و تمدن پر جس کی روحانی وحدت اس کی مذہبی اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے۔ [۴۵]

اپنے آخری شعری کارنامے "ارمغان حجاز" میں اقبال نے اپنی معاصر دنیا کی دردناک صورت حال پر نظر ڈال کر اپنے مخصوص ردعمل کا اظہار یوں کیا تھا:

دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش
تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو ابھارا
اللہ کو پامردیِ مومن پہ بھروسا!
ابلیس کو یورپ کی مشینوں کا سہارا[۴۶]

اس معرکۂ روح و بدن میں اقبال مادی دنیا کو بھی جائز اہمیت دیتے ہیں مگر وہ روح کی برتری اور برگزیدگی کے زیادہ قائل ہیں۔ اس کو وہ کہیں ''ذوق یقین'' کا نام دیتے ہیں کہیں ''ایمان کا'':

ولایت، پادشاہی، علم اشیا کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں؟ فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں
براہیمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے!
ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنالیتی ہے تصویریں
تمیزِ بندہ و آقا فساد آدمیت ہے!
حذر اے چیرہ دستاں، سخت ہیں فطرت کی تعزیریں
حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں[۴۷]

خورشید اور ذرے کا یہ اتصال اور روحانی و مادی کا یہ اتحاد فکر اقبال میں مرکزی نقطے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی سے اقبال کی فکر کے توازن اور صحت کا احساس ہوتا ہے۔ اسی کا نام ذوق زندگی ہے۔ یہی ذوق زندگی اقبال کو حاضر و موجود کا معروضی جائزہ لے کر اس میں انقلاب تازہ کی جوت جگانے کی تحریک پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ وہ نئی تعمیر کے لیے تخریب کو لازم قرار دیتے ہیں۔ ذرا ارمغان حجاز کی ''صدائے غیب'' آپ بھی سنیے:

گرچہ برہم ہے قیامت سے نظام ہست و بود
ہیں اسی آشوب سے بے پردہ اسرار وجود!
زلزلے سے کوہ و در اڑتے ہیں مانند سحاب
زلزلے سے وادیوں میں تازہ چشموں کی نمود!
ہر نئی تعمیر کو لازم ہے تخریب تمام
ہے اسی میں مشکلات زندگانی کی کشود[۴۸]

''نئی تعمیر کے لیے تخریب تمام'' کے اسی تصور کا ذکر اقبال نے ''خضرراہ'' میں بھی اپنے پیرومرشد رومی کے حوالے سے کیا تھا۔ اقبال کی اسی مجوزہ کائنات میں احترام آدمیت، ایثار، آزادی، شعورحریت اور مساوات کی حیثیت بنیادی ہے۔ ''جاوید نامہ'' میں اقبال نے ''مرغدین'' کے نام سے ایک نئی دنیا کی پیش قیاسی کی ہے۔ یہ ایک ایسی بے مثل دنیا ہے جس کے رہنے والے خوش گفتار اور سادہ مزاج ہیں۔ کیمیائے آفتاب کے رازداں ہیں۔ جس طرح آب شور سے نمک حاصل کیا جاتا ہے، یہاں کے لوگ اتنی ہی آسانی سے نور سے سیم وزر حاصل کر لیتے ہیں۔ اس دنیا میں علم و ہنر کا مقصد خدمت محض ہے۔ یہاں کام کو سیم وزر کے پیمانوں سے نہیں ناپا جاتا۔ یہاں طبائع پر مشینوں کی حکومت نہیں اور آسمان دھوئیں کے سرطان زا بادلوں سے روپوش نہیں۔ اس دنیا کے کسان محنتی ہیں اور ان کے گھر ہماری دنیا کے کسانوں کے برعکس چراغوں سے روشن ہیں اور جاگیرداروں کے خوف و دہشت سے آزاد ہیں۔ یہاں کھیتوں کی آبپاشی پر جھگڑے سر نہیں اٹھاتے۔ یہاں زمین کو جو جوتتا اور اس پر محنت کرتا ہے، حاصل بھی اسی کا ہوتا ہے۔ اس عالم میں جنگ جوقشون قاہرہ کا نام ونشان نہیں اور جنگ وجدال سے کوئی روزی حاصل نہیں کرتا۔ اس شہر میں قلم تشہیر دروغ کے لیے استعمال نہیں ہوتے۔ اس کے بازاروں میں نہ بیکاروں کا شوروغوغا ہے نہ فقیروں کی دلدوز اور خوشامد آلود صدائیں۔ حکیم مریخی بتاتا ہے کہ اس سرزمین پر کوئی سائل ومحروم نہیں۔ یہاں نہ بندہ وآقا کا ہے نہ حاکم ومحکوم[۴۹]

ممکن ہے نئے نظام کے علمبردار اقبال کے اس شہر کو محض ایک یوٹوپیا، ایک مریضانہ رومانوی خواب کہہ کر نظرانداز کردیں۔ مگر اس بات کو ہرگز نہیں بھولنا چاہیے کہ خواب اور حقیقت میں بعض اوقات کئی صدیاں اور بعض اوقات صرف ایک سانس کا فاصلہ حائل ہوتا ہے۔ اگر یہ محض ایک شاعرانہ ترنگ ہے، ذہنی موج کی مظہر ایک خیالی بستی ہے تو ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ اس طرح کے کئی خواب اور کئی نصب العینی بستیاں حقیقت کا روپ دھار چکی ہیں اور آئندہ بھی ایسا ممکن ہے۔ ادبیات عالم میں اقبال سے پہلے بھی کئی یوٹوپیا تعمیر ہوئے ہیں۔ قبل مسیح کے گلگامش (Gilgamesh) کے رزمیے میں ہم ایک بہشت زمینی کا منظر دیکھتے ہیں۔ ہومر نے اوڈیسی میں اس بہشت کی اپنے انداز میں تصویر کشی کی ہے۔ ان کلاسیکی مثالی عینی آبادیوں میں افلاطون کی ریاست Republic سب سے اہم شمار کی جاتی ہے کیونکہ یہ حیات عامہ کے کثیر پہلوؤں سے بحث کرتی ہے۔ اس اعتبار سے افلاطون کا صحیح اور سچا جانشین سرٹامس مور (۱۴۳۸-۱۵۳۵) تھا۔

نشأۃ ثانیہ کے اس انسان دوست کا یوٹوپیا اپنی نوعیت کی بے حد اہم تصنیف ہے اور اس کے بعد تو اسی خیال سے ملتے جلتے ایک سو سے متجاوز نصب العینی شہر تعمیر ہو چکے ہیں۔ شیلے نے ان مثالی شہروں کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ اول سلبی اور فراری نوعیت کے شہر، دوم تعمیر نو کے ضامن شہر۔ اول الذکر بے لگام تخیل کے مظہر ہیں اور شرمندہ تعبیر ہونے کے نا قابل۔ البتہ اٹھارھویں صدی عیسوی سے تعمیر نو کے ضامن اور حامل شہر زیادہ نظر آتے ہیں۔ مور کا فلاحی شہر ایسا ہے جس میں ملکیت زمین کا کوئی تصور نہیں۔ تمام افراد کے لیے تعلیم مفت ہے۔ دن میں صرف چھے گھنٹے کام کرنا ہوتا ہے، طبی سہولتیں مفت اور تمام مذاہب پر آزادی سے عمل پیرا ہونے کا بندوبست ہے۔ فرانسس بیکن کی نیو اٹلانٹس میں ایسی ایجادات کا ذکر ہے جو ہوائی جہازوں، آبدوزوں اور ٹیلی فون کی پیش قیاسی کرتی ہیں ۱۹۰۵ء میں ویلز نے ایک جدید یوٹوپیا تعمیر کیا جس کی حیثیت ایک عالمی ریاست کی تھی۔ جارج آرویل کی Nineteen Eighty Four اگرچہ ایک دردناک اور اداس کن صورت حال کی مظہر ہے لیکن یہ اور اس طرح کی بعض اور تصانیف مثلاً گوڈون کی The Man in the Moon 1635 وغیرہ موجود کو بدلنے اور مستقبل کے ان خوابوں سے عبارت ہیں جن کی تعمیر بہرحال خارج از امکان نہیں [۵۰]۔ خود اقبال نے ''مرغدین'' کی تعمیر سے بہت پہلے ۱۹۱۵ء میں ''اسرارِ خودی'' میں اپنی مستقبل شناسی کا اظہار ایک خاص عالم کیف میں کیا تھا:

فکرم آن آہو سرفتراک بست
کو ہنوز از نیستی بیروں نجست
خاک من روشن تر از جام جم است
محرم از نازادہائے عالم است
سبزہ نارُستہ زیب گلشنم
گل بشاخ اندر نہاں در دامنم [۵۱]

اور یہی بات انھوں نے ''پیام مشرق'' (۱۹۲۳ء) میں کہی تھی:

صد جہاں می روید از کشت خیال ما چوں گل

اقبال نے اپنے ساتویں خطبے میں ایک بڑے پتے کی بات کہی تھی کہ انا کا مقصد نہائی کسی شے کو دیکھنا نہیں بلکہ کچھ بننا ہے۔ پھر اسی کی وضاحت کرتے ہوئے آگے چل کر کہا تھا:

The world is not something to be merely seen or

known through concepts, but something to be made and remade by continuous action.[۵۲]

اقبال نے ''جاوید نامہ'' میں اپنے تعمیر کردہ مثالی شہر کا جو نقشہ کھینچا اس میں چند باتیں نہایت بنیادی ہیں؛ مثلاً یہ کہ اس شہر میں علم مال تجارت نہیں، اس شہر کا آسمان دھوئیں کی سیاہ چادروں سے روپوش نہیں۔ زمین سے حاصل ہونے والا رزق اسی کا ہے جو اسے کاشت کرتا ہے، جاگیردار کے ظلم وتعدی سے یہ شہر آزاد ہے، ہلاکت خیز اسلحے سے لیس فوجیں یہاں نہیں۔ یہاں قلم زرد صحافت اور فروغ دروغ کے لیے استعمال نہیں ہوتا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس سرزمین پر کوئی سائل و محروم نہیں۔ غور کیا جائے تو یہ سب اسلامی نصب العین ہیں۔ اقبال ہمارے شعراء میں شاید پہلے شاعر ہیں جنھوں نے فضائی آلودگی کے خلاف اپنا ردعمل ظاہر کیا۔ اقبال نے اپنی مثنوی ''پس چہ باید کرد'' میں جو کچھ ارشاد فرمایا تھا وہ ان کے اس مثالی شہر کے خدوخال سے متعارض نہیں:

کس نگردد در جہاں محتاج کس
نکتۂ شرع مبیں این است و بس[۵۳]

یہاں اس امر کی وضاحت بے محل نہ ہوگی کہ اقبال کی آفاقیت اور اسلامیت میں کوئی تعارض یا تصادم نہیں۔ اپنی وفات سے صرف ایک ماہ قبل مارچ ۱۹۳۸ میں انھوں نے ''احسان'' میں اپنا جو بیان شائع کیا تھا وہ ان کے آفاقی اور عالمی نقطۂ نظر کی نہایت خوبی سے وضاحت کرتا ہے۔ فرماتے ہیں:

> اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن، سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام بنانا قرار دیا جائے تو سوائے نظام اسلام کے اور کوئی اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آسکتا کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔ تاریخ ادیان اس بات کی شاہد عادل ہے کہ قدیم زمانے میں دین قومی تھا جیسے مصریوں، یونانیوں اور ہندیوں کا۔ بعد میں نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا۔ جب دین پرائیویٹ عقاید کا ہم معنی سمجھا جانے لگا تو یہ خیال ہوا کہ اجتماعی زندگی کی ضامن صرف اسٹیٹ ہے۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا: دین نہ قومی ہے نہ انفرادی اور نہ پرائیویٹ بلکہ خالصۃً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات

کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔[۵۴]

اقبال جمعیت اقوام کے بجائے جمعیت عالم کے علمبردار تھے۔ ایک ایسی جمعیت عالم جس کی تعمیر روحانیت پر ہو۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سیکولر جمہوریت پر روحانی جمہوریت کو ترجیح دیتے ہیں۔ اپنے مشہور و معروف چھٹے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' کے آخر میں اقبال نے عالم انسانیت کے لیے تین چیزیں ضروری قرار دی تھیں۔ یہ تین چیزیں انسانیت کی فلاح اور صلاح کے لیے اور ایک نئے متوازن نظام عالم کو ظہور میں لانے کے لیے سنگ بنیاد کا کام دے سکتی ہیں۔ اقبال نے کہا تھا:

> ''عالم انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے: کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کی روحانی آزادی اور وہ بنیادی اصول جن کی حیثیت آفاقی ہو اور جن سے انسانی معاشرے کا روحانی بنیاد پر ارتقاء ہو سکے۔ اس میں کوئی شک نہیں جدید یورپ نے اسی نہج پر متعدد مثالی نظام قائم کیے لیکن تجربہ بتاتا ہے کہ جس صداقت کا انکشاف عقل محض کی بنیاد پر ہو اس سے یقین و ایمان میں وہ حرارت پیدا نہیں ہوتی جو وحی و تنزیل کی بدولت حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ عقل محض نے انسانوں کو بہت کم متاثر کیا۔ اس کے برعکس مذہب نے ہمیشہ افراد کو رفعت و عظمت عطا کی اور پورے پورے معاشروں کی کایا کلپ کر ڈالی۔ لہٰذا یورپ کے عینی فلسفے کو کبھی یہ درجہ حاصل نہ ہوا کہ وہ زندگی کا کوئی مؤثر جز بن سکے۔ چنانچہ اب حالت یہ ہے کہ یورپ کی گمراہ خودی باہمد گر حریف اور ناروادار جمہوریتوں کی شکل میں جن کا واحد مقصد یہ ہے کہ دولت مندوں کی خاطر ناداروں کا حق چھینے، اپنے تقاضے پورے کر رہی ہے۔ یقین کیجیے یورپ آج انسان کے اخلاقی ارتقاء میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے''۔[۵۵]

آج یورپی اور امریکی اقوام عالم انسانیت کا جیسا استحصال کر رہی ہیں وہ حد درجہ عبرتناک اور معاصر تاریخ کا دردناک باب ہے۔ سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگ مفاجات بن چکا ہے۔ ''جاوید نامہ'' میں جمال الدین افغانی نے ملت روسیہ کو پیغام دیتے ہوئے کہا تھا کہ سود خوری سے روح تاریک اور دل سنگ و خشت کی طرح متحجر ہو جاتا ہے اور آدمی ایک بے چنگ و دندان درندہ بن جاتا ہے۔ کیا آج کے ورلڈ بنک اور آئی ایم ایف کی حیثیت ایسے ہی بے چنگ و دندان درندوں کی نہیں۔ یہ اور اس طرح کے متعدد بین الاقوامی مالیاتی ادارے زیادہ تر قوم یہود کے تصرف میں ہیں جن کی مادہ پرستی اور زر اندوزی کی ہوس کو شیکسپیئر نے اپنے مشہور ڈرامے The Merchant of Venice میں Shylock, the Jew کے کردار کے ذریعے انسان کی ذہنی

تاریخ کے اوراق میں ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا ہے۔ اس ضمن میں چیمبر لین کا یہ قول بھی قابل توجہ ہے:

The Jews have always been the cruel exploiters and merciless destroyers of all nations.

اب یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مالیات اور معاشیات کے پیغمبر جدید کارل مارکس نے قوم یہود ہی میں کیوں ظہور کیا۔ جاننا چاہیے کہ:

حق نے ''پیغمبر'' وہیں بھیجا جہاں درکار تھا!

اقبال نے کس قدر سچ کہا تھا:

فرنگ کی رگِ جاں پنجۂ یہود میں ہے!

اقبال جس نئے نظام عالم کی داغ بیل ڈالنا چاہتے تھے اس کا اصل اصول خودداری اور خودانحصاری تھا۔ ''جاوید کے نام'' نظم میں انھوں نے کتنی بنیادی اور تعمیری بات کہی تھی:

اٹھا نہ شیشہ گران فرنگ کے احساں
سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر[۵۶]

اور یہی بات برنگ دگر ایک اور جگہ یوں کہی:

تا کجا در تہ بال دگراں می باشی
در ہوائے چمن آزادہ پریدن آموز

مبارک ہے وہ قوم جس میں اقبال جیسے نابغہ شعراء کا ظہور ہو۔ ''جاوید نامہ'' میں اقبال نے جو کچھ شاعر کے بارے میں کہا تھا، اس کے کامل ترین مصداق وہ خود ٹھہرتے ہیں۔ خالق مقاصد عالیہ، پروردگار آرزو، اور نئے نظامِ عالم کے نقش بند:[۵۷]

فطرت شاعر سراپا جستجوست
خالق و پروردگار آرزوست
شاعر اندر سینۂ ملت چو دل
ملتے بے شاعرے انبارِ گل
سوز و مستی نقشبند عالمے است
شاعری بے سوز و مستی ماتمے است

شعر را مقصود اگر آدم گری است
شاعری ہم وارثِ پیغمبری است[58]

## حواشی ومنابع:

۱- ''کلیاتِ اقبال''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص۴۷۳
۲- ایضاً، ص۵۶۴
۳- ایضاً، ص۳۶۰
۴- ایضاً، ص۳۶۱
۵- کلیاتِ اقبال، ص۵۰۶
۶- ''کلیاتِ اقبال فارسی''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ص۳۶
۷- ایضاً، ص۲۵۵
۸- ایضاً، ص۱۸۹
۹- ایضاً، ص۴۶۵
۱۰- ایضاً، ص۶۵۴
۱۱- ایضاً، ص۴۶۷
۱۲- ایضاً، ص۴۸۹
۱۳- ایضاً، ص۹۹۰
۱۴- ایضاً، ص۷۷۴
۱۵- ایضاً، ص۷۷۶
۱۶- ایضاً، ص۲۴۴
۱۷- ایضاً، ص۳۴۴
۱۸- ایضاً، ص۳۵۳
۱۹- ایضاً، ص۴۹
۲۰- ایضاً، ص۴۳۶
۲۱- ایضاً، ص۴۹
۲۲- ایضاً
۲۳- ایضاً، ص۴۱۱

۲۴- ایضاً،ص۳۱٦

۲۵- ایضاً،ص۸۱۹

۲٦- شروانی:Speeches, Writings & Statements of Iqbal،ص۸۹

۲۷- ''تشکیل جدید الہیات اسلامیہ''،(مترجم نذیر نیازی)،ص۲۸۵

۲۸- کلیات اقبال،ص۵۱۱،۵۱۲

۲۹- شروانی،بحوالہ سابقہ،ص۲۵۰

۳۰- ایضاً،ص۲۵۱

۳۱- کلیات اقبال،ص۶۲۲

۳۲- تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمایئے:سوروکن کی "Contemporary Sociological Theories"،ص۲۳۰

۳۳- دیکھیے "Hitory of Islamic Philosophy"،مرتبہ سید حسین نصر واولیور لی مین (رٹلج ہسٹری آف ورلڈ فلاسفیز)،جلد دوم،ص۱۰۲۱

۳۴- اقبالنامہ،جلد دوم،ص۲۱۳

۳۵- دیکھیے:ایڈورڈ سعید کی کتاب"Orientalism"،ص۱۹٦،۱۹۷

۳٦- اقبالنامہ،جلد دوم،ص۲۷۵

۳۷- ملاحظہ ہو Dialogue،مارچ۱۹۹۰ء میں مضمون"The End of History Debate"،ص۸-۱۳

۳۸- "The End of History and the Last Man"،ص۴٦

۳۹- ایضاً،ص۴۸

۴۰- اس سے ذرا کم مسرت کا اظہار ٹائن بی کے یہاں بھی ہے گو وہ مغرب کی وطن پرستی کو پسند نہیں کرتا، دیکھیے اس کی کتاب"The World and the West"،ص۲۷

۴۱- فوکویاما،بحوالہ سابقہ،ص۲۳۷

۴۲- ٹائن بی،بحوالہ سابقہ،ص۳۰-۳۱

۴۳- فوکویاما،بحوالہ سابقہ،ص۲۳۹

۴۴- کلیات اقبال،ص۶۰۸

۴۵- سید نذیر نیازی،حوالہ سابقہ،ص۲۹۲،۲۹۳

۴٦- کلیات اقبال،ص۶۵۸

۴۷- ایضاً،ص۲۷۱

۴۸- ایضاً،ص۶۶۳

۴۹- کلیات اقبال (فارسی)، ص۶۹۴، ۶۹۵

۵۰- اس موضوع پر مفصل کتب لکھی جاچکی ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: شپلے کی Dictionary of World Literary Terms، ص۴۳۲ تا ۴۳۴، نیز کڈن کی فرہنگ اصطلاحات ادبی، ص۴۳۷ تا ۴۳۶

۵۱- ایضاً، ص۶

۵۲- The Reconstruction of Religious Thought in Islam (طابع شیخ محمد اشرف)، ص۱۹۸

۵۳- کلیات اقبال (فارسی)، ص۸۲۸

۵۴- شروانی، بحوالۂ سابقہ، ص۲۵۴

۵۵- The Reconstruction، ص۱۷۹

۵۶- کلیات اقبال، ص۴۳۹

۵۷- اس ضمن میں ''ضرب کلیم'' میں عالمِ نو کے زیرِ عنوان یہ شعر ملاحظہ ہوں:

زندہ دل سے نہیں پوشیدہ ضمیر تقدیر
خواب میں دیکھتا ہے عالم نو کی تصویر
اور جب بانگ اذاں کرتی ہے بیدار اسے
کرتا ہے خواب میں دیکھی ہوئی دنیا تعمیر

کلیات اقبال، ص۵۹۲

۵۸- کلیات اقبال (فارسی)، ص۶۳۲۔

❁......❁......❁

# اقبال کا تصورِ تہذیب

اقبال کی نثری تحریروں اور شعری آثار میں تہذیب یا تمدن کا لفظ پہلی بار کب استعمال ہوا، اس کی جو سرسری تحقیق میں کر سکا ہوں اس کے مطابق ''مخزن'' اکتوبر ۱۹۰۴ء میں اقبال نے پہلے پہل نہ صرف تہذیب اور تمدن کا لفظ استعمال کیا بلکہ اس کہ ہنگامہ آرائیوں کا بھی ذکر کیا۔ آپ چاہیں تو اس ہنگامہ آرائی کو تصادم سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔ اقبال نے اپنے مضمون ''قومی زندگی'' (۱۹۰۴ء) میں لکھا تھا:

> ''ہمارے زمانے میں ایک اور خاموش قوت ہے جس پر قوموں کی فنا اور بقا انحصار رکھتی ہے اور جس کے بل پر ایک قوم گھر بیٹھے دوسری قوم کو ہمیشہ کے لیے صفحۂ عالم سے حرف غلط کی طرح مٹا سکتی ہے۔ ہاتھوں کی لڑائی کا زمانہ گزر چکا، اب دماغوں، تہذیبوں اور تمدنوں کی ہنگامہ آرائیوں کا وقت ہے اور یہ جنگ ایک ایسی جنگ ہے جس کے زخم زنگاری اور کافوری مرہم سے ہرگز اچھے نہیں ہو سکتے[۱]۔''

اسی مضمون میں اقبال نے انسانوں کے مابین آزاد مقابلے کی ضرورت پر زور دیا ہے تاکہ تہذیب و تمدن کی اعلیٰ صورتیں پیدا ہو سکیں اور تہذیب و شائستگی کا ظہور ہو سکے۔ اقبال کے نزدیک غلاموں اور آقاؤں کے حقوق کو مساوی قرار دے کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک اعلیٰ تمدن کی بنیاد رکھی، جس کے پیدا ہونے والے مثبت نتائج تمام دنیا محسوس کر رہی ہے[۲]۔

اقبال نے اپنے شعری و نثری آثار میں نہ صرف اپنے تصورات تہذیب و ثقافت کی نہایت خوبی سے وضاحت کی ہے بلکہ اپنی معاصر حاوی مغربی تہذیب کے خدوخال بھی نمایاں کر کے اس کے بعض مثبت پہلوؤں کے دوش بدوش اس کی ہلاکت خیزیوں کو اجاگر کیا ہے۔ مزید برآں انھوں نے اُس تہذیب کو بھی ایک زندہ، روشن اور انسانیت نواز تہذیب کے طور پر بڑے اعتماد سے پیش کیا ہے جسے مسلم تہذیب کا نام دیا جاتا ہے اور جس کی برکات و ثمرات سے پوری نوع انسانی فیض یاب ہوئی ہے اور آئندہ بھی ہو سکتی ہے۔

اقبال کے تصورِ تہذیب کا مرکزی نقطہ یہی مساوی حقوق انسانی ہیں جن کا ابھی ذکر ہوا۔ وہ اس حدیث نبویؐ سے جو ''الخلق عیال اللہ'' کی غیر معمولی معنویت کے حامل لفظوں کی صورت میں موجود ہے، بخوبی آگاہ ہیں۔ ''جاوید نامہ'' میں محکمات عالم قرآنی کے زیرِعنوان حکمت قرآن اور تخلیق آدم کی معنویت کو نمایاں کرتے ہوئے انھوں نے ''احترام آدمیت'' کو اصل تہذیب قرار دیا ہے۔

فرماتے ہیں:

برتر از گردوں مقام آدم است
اصل تہذیب احترام آدم است[۳۳]

پھر اسی ''جاوید نامہ'' میں ''سخنے بہ نژادِ نو'' کے زیرِعنوان آدمیت کو تہذیب کا متبادل قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

حرف بد را بر لب آوردن خطاست
کافر و مومن ہمہ خلق خداست

آدمیت احترام آدمی
باخبر شو از مقام آدمی

بندۂ عشق از خدا گیرد طریق
می شود بر کافر و مومن شفیق[۳۴]

حقیقت یہ ہے کہ اقبال اپنی عمر عزیز کے آخری لمحات تک خدا، انسان اور کائنات کے باہمی رشتوں پر غور کرتے رہے۔ یہ تثلیث ان کے نظام فکر میں ڈھل کر ایک حقیقت واحدہ کی صورت اختیار کر گئی تھی۔ یہی حقیقت واحدہ ان کے نظام فکر کو آفاقی اور ابدی جہت عطا کرتی ہے۔

ایک بالغ نظر اور روشن خیال دانشور ہونے کے ناتے اقبال اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہیں کہ برتر اور برگزیدہ تہذیبوں کے عناصر ترکیبی کیا ہیں اور یہ تہذیبیں کس قسم کے افراد کو جنم دیتی ہیں۔ اقبال کے نظام فکر میں ذات اللہ کی حیثیت مرکزی ہے۔ اقبال کی فکر کے تمام الاؤ اسی روحانیت اور یقین کی اسی سرخ گندھک سے روشن اور شعلہ زن ہیں۔ ان کے نزدیک تہذیبوں کا

مقصود نہائی فکری، علمی، نفسی اور روحانی سطح پر پورے انسان کا ظہور ہے۔ افراد کی بلند نگہی، وسیع الظرفی، ایثار پیشگی، گردوں رسی، حرکیت اور تسخیر فطرت کی تڑپ یہ سب زندہ اور حرکی تہذیبوں کی دین ہے۔ گویا سچی انسانی تہذیب خاک سے اوپر اٹھنے سے عبارت ہے جس کا ایک علامتی مظہر اقبال کا یہ شعر ہے جس میں مرغ ہوائی، مرغ سرائی کو اپنی افلاک رسی سے آگاہ کرتا ہے:

تو مرغ سرائی خورش از خاک بجوئی
ما در صدد دانہ بہ انجم زدہ منقار

بالفاظ دیگر سچی اور زندہ اور تہذیبیں رنگ، نسل، جغرافیہ، زمیں پیوستگی، اور مادہ پرستی سے ماوراء معلوم سے نامعلوم کی طرف قدم زن رہتی ہیں۔ نیا زمانہ، نئے صبح وشام، وسعت افلاک میں تکبیر مسلسل، خودی وخود آگاہی، یہ ہیں زندہ تہذیبوں کے زاویہ ہائے نگاہ:

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں

کمال صدق و مروت ہے زندگی ان کی
معاف کرتی ہے فطرت بھی ان کی تقصیریں[۵]

تہذیبوں، ان کے عناصر ترکیبی اور ان کے عروج وزوال کے اسباب وعلل پر اقبال اپنے ابتدائی نثری وشعری آثار سے لے کر اپنے آخری شعری وفکری کارناموں تک اپنے خیالات کی وضاحت کرتے رہے۔ حیدر آباد کے گنبدان قطب شاہی پر ۱۹۱۰ء میں لکھی گئی بانگ درا کی نظم ''گورستان شاہی'' سے لے کر ارمغان حجاز کی ''بڈھے بلوچ کی نصیحت'' تک اور ۱۹۰۴ء میں لکھے گئے مضمون ''قومی زندگی'' سے لے کر "The Spirit of Muslim Culture" اور ۱۹۳۸ء میں لاہور ریڈیو سے نشر ہونے والے اپنے آخری پیغام تک اقبال افراد اور تہذیبوں کی تقدیروں، برگزیدہ اور برتر طرز زندگی اور اعلیٰ تہذیبوں کے مقاصد اور اعمال کو آئینہ کرتے رہے۔ ''گورستان شاہی'' کو دیکھ کر انھوں نے ہماری عبرت آموزی کا سامان بھی پیدا کیا اور ہمیں مسلم نشاۃِ ثانیہ کا سندیسہ بھی سنایا:

زندگی اقوام کی بھی ہے یونہی بے اعتبار
رنگہائے رفتہ کی تصویر ہے ان کی بہار

اس زیاں خانے میں کوئی ملت گردوں وقار
رہ نہیں سکتی ابد تک بار دوش روزگار
ایک صورت پر نہیں رہتا کسی شے کو قرار
ذوق جدت سے ہے ترکیب مزاج روزگار
ہے نگینِ دہر کی زینت ہمیشہ نامِ نو
مادر گیتی رہی آبستنِ اقوام نو[۶]

پھر بتاتے ہیں کہ غور کریں کوہ نور کی آنکھ نے کتنے تاجور دیکھے، مصر و بابل کی بڑی تہذیبیں مٹ گئیں، مہر ایران کو اجل کی شام نے آدبوچا، عظمت یونان و روما رفت گذشت ہوئی اور پھر تاریخ کے ایک خاص موڑ پر آکر:

آہ مسلم بھی زمانے سے یونہی رخصت ہوا
آسماں سے ابر آزاری اٹھا، برسا، گیا
دل ہمارے یاد عہد رفتہ سے خالی نہیں
اپنے شاہوں کو یہ امت بھولنے والی نہیں
دہر کو دیتے ہیں موتی دیدۂ گریاں کے ہم
آخری بادل ہیں اک گزرے ہوئے طوفاں کے ہم
ہیں ابھی صدہا گہر اس ابر کی آغوش میں
برق ابھی باقی ہے اس کے سینۂ خاموش میں
وادیِ گل، خاک صحرا کو بنا سکتا ہے یہ
خواب سے امید دہقاں کو جگا سکتا ہے یہ
ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور[۷]

ایک اور جگہ بھی فرماتے ہیں:

بجلیاں برسے ہوئے بادل میں بھی پوشیدہ ہیں

یہ ایقان تمام عمر اقبال کے ہمدوش رہا۔ رموز بے خودی میں بھی ممتاز ترین تہذیبوں کے مندرجہ بالا پیرائے میں ذکر کرنے کے بعد مسلم تہذیب کے بارے میں بڑے تیقن سے کہا:

در جہاں بانگ اذاں بودست و ہست

ملت اسلامیاں بودست و ہست[۸]

اقبال جدید کے ساتھ قدیم کے صحت مند عناصر کا وجود بھی لازمی سمجھتے تھے کیونکہ ان کے اتصال ہی سے ایک پائیدار تمدن کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے:

اے امانت دار تہذیب کہن

پشت پا بر مسلک آبا مزن[۹]

اقبال نے متعدد مقامات پر مسلم تہذیب کو ایک برگزیدہ، برتر اور تاریخ ساز تہذیب کے طور پر پیش کیا ہے۔ انھیں یقین تھا کہ یہی تہذیب اپنے اندر ایسے عناصر رکھتی ہے جس سے تعمیر عالم انسانی کا کام لیا جا سکتا ہے۔ نکلسن کے نام اپنے خط میں اپنے بعض مغربی معترضین کے ضمن میں مسلم تہذیب کی برتری کا بہ دلائل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یورپ اسلام سے بعض نہایت عمدہ باتیں سیکھ سکتا ہے:

> "I find it philosophically impossible to ignore a social system which exists with the express object of doing away with all the distinctions of caste, rank and race; and which, while keeping a watchful eye on the affairs of this world, fosters a spirit of unworldliness so absolutely essential to man in his relations with his neighbours. This is what Europe lacks and this is what she can still learn from us."[۱۰]

اقبال نے اپنی معاصر یورپی تہذیب کو کہیں ''تہذیب نو''، کہیں ''تہذیب حاضر''، کہیں ''تہذیب جدید''، کہیں ''تہذیب مغرب'' اور کہیں صرف ''تہذیب'' کہہ کر اس کے منفی اور انسان کش عناصر کی نشاندہی کی۔ یہ تہذیب بقول اقبال روشن چہرے والی ہے مگر چنگیز کا باطن رکھتی ہے، جو ظاہر کو چمکاتی ہے، باطن کو ہلاک کرتی ہے۔ اس کا مقصود آدم دری ہے اور یہ ایک لادین تہذیب ہے۔

صرف چند شعر دیکھیے:

شرارے جستۂ گیر از درونم

کہ من مانند رومی گرم خونم

وگرنہ آتش از تہذیبِ نو گیر

برونِ خود بیفروز اندروں میر[۱۱]

مذہبِ عصرِ نو آئینے نگر
حاصلِ تہذیب لادینے نگر[۱۲]

شیوۂ تہذیبِ نو آدم دری است
پردۂ آدم دری سوداگری است[۱۳]

ماہمہ افسونیِ تہذیبِ غرب
کشتۂ افرنگیاں بے حرب و ضرب[۱۴]

نئی تہذیب تکلف کے سوا کچھ بھی نہیں
چہرہ روشن ہو تو کیا حاجتِ گلگونہ فروش[۱۵]

دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی
دوئی چشم تہذیب کی نابصیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری[۱۶]

عرب کے سوز میں سازِ عجم ہے
حرم کا راز توحیدِ امم ہے
تہی وحدت سے ہے اندیشۂ غرب
کہ تہذیبِ فرنگی بے حرم ہے[۱۷]

حقیقت یہ ہے کہ وہ ذہن اور مادے کی کارتیسی ثنویت ہو یا دین وسیاست کی دوگانگی اس کے نتیجے میں کبھی وحدتِ فکر حاصل نہیں ہو سکتی اور یہی المیہ ہے مغرب کی جدید تہذیب کا! اسلامی اور مغربی تہذیب کے اسی فرق و تصادم کا ذکر کرتے ہوئے ہنٹنگٹن نے لکھا ہے کہ دونوں تہذیبوں کے تصادم کا ایک سبب یہی ہے کہ اسلام دین وسیاست کو وحدت کے روپ میں دیکھتا ہے، جبکہ اس کے برعکس مغربی عیسوی تصور خدا اور قیصر کو الگ الگ اقلیموں میں رکھنا چاہتا ہے۔ اسٹیٹ اور چرچ

کی اس علیحدگی کے باعث تنگ نظر وطنیت کے المیے نے جنم لیااور اسی سیکولر زاویۂ نگاہ نے مادہ پرستی کے عناصر سے آمیز ہوکر جوع الارض کے دیو بے زنجیر کو کمزور ممالک کے وسائل واعصاب پر مسلط کردیا۔ دنیا کی واحد سپر پاور کے پاس اس قدر ایٹمی اسلحہ ہے کہ اس سے پوری دنیا کو پینتیس بار تباہ کیا جاسکتا ہے۔ عیسائیت نے ۱۰۹۵ عیسوی میں جن صلیبی جنگوں کا آغاز کیا تھا وہ آج بھی برنگ دیگر جاری ہیں۔ برنارڈ لیس نے لکھا ہے کہ کم وبیش ایک ہزار سال سے یعنی ہسپانیہ میں مسلمانوں کی اولیں آمد سے لے کر ترکوں کے محاصرہ ویانا تک یورپ کو اسلام سے شدید خطرہ رہا۔ ہنٹنگٹن کا کہنا ہے کہ روس کے سقوط کے بعد اب صرف دو بڑی حریف طاقتیں ایک دوسرے کے مقابل کھڑی ہیں یعنی اسلام اور مغرب۔ (دیکھیے کتاب مذکور کا ص ۲۱۱)

امریکہ اور مغرب کی نئی استعماری ترکتازیاں اسی خطرے کی پیش بندی اور کمزور ممالک کے قیمتی معدنی وسائل کو ہڑپ کرنے اور ان کی روشن تہذیب و روایات کو برباد کرنے کا نقطۂ آغاز ہیں۔ اقبال نے ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں بہت پہلے واضح کردیا تھا کہ ابلیسی نظام کو اشتراکیت سے نہیں صرف اسلام سے خطرہ ہے:

جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

مغرب کا المیہ یہ ہے کہ اس نے اسلام کو ایک نظام رحمت ورافت دیکھنے کے بجائے اسے اپنا حریف سمجھا حالانکہ اسلام اور عیسوی دنیا میں بہت سے پہلو ایسے تھے جن پر مکالمہ ممکن تھا، ہے اور رہے گا۔ بدقسمتی سے مغرب کے پاس قوت ہے مگر ویژن نہیں ہے۔ ان دونوں کے اتصال ہی سے ایک بڑا کلچر ظہور میں آتا ہے۔ اقبالؒ نے اسی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے لکھا تھا:

> "Vision without power does bring moral elevation but cannot give a lasting culture. Power without vision tends to become destructive and inhuman. Both must combine for the spiritual expansion of humanity." [۱۸]

آج ملت اسلامیہ کو ایک بڑا معرکہ درپیش ہے جسے اقبال کے بڈھے بلوچ نے ''معرکۂ روح وبدن'' سے تعبیر کیا تھا۔ بڈھے بلوچ کی اس نصیحت کو پھر سے سن لینے میں کیا حرج ہے۔ ممکن ہے یہ نصیحت آج کے بہت سے سیکولر مزاج افراد واقوام کو وہ راہ سجھا سکے جسے وہ بدقسمتی سے چھوڑتے جارہے ہیں اور جس کے نتیجے میں ان کی حالت اس مچھلی کی سی ہوگئی ہے جس کی قابل رحم

حالت کا ذکر اکبر نے اپنے مخصوص انداز میں کیا تھا:

مچھلی نے ڈھیل پائی ہے لقمے پہ شاد ہے
صیاد مطمئن ہے کہ کانٹا نگل گئی

کاش ہم سمجھ سکیں کہ وہ غیر ملکی لقمہ جس کے ملنے پر ہم بغلیں بجا رہے ہیں ہمارے لیے اور آنے والی نسلوں کے لیے زہر ہلاہل ہے اور ہماری عزت نفس پر ایک گرز گراں ہے۔ بہر حال بڈھے بلوچ کے چند پند یہ ہیں، آیئے اس کی علامتیت کو سمجھیں اور آزادی، حریت، غیرت، عزتِ نفس، ملی طرز احساس اور تہذیب کے سچے اور صحیح معانی سے آگاہ ہو سکیں:

جس سمت میں چاہے صفت سیل رواں چل
وادی یہ ہماری ہے، وہ صحرا بھی ہمارا
غیرت ہے بڑی چیز جہانِ تگ و دو میں
پہناتی ہے درویش کو تاجِ سرِ دارا
دیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملت
ہے ایسی تجارت میں مسلماں کا خسارا
دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش
تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو ابھارا
اخلاص عمل مانگ نیاگانِ کہن سے
شاہاں چہ عجب گر بنوازند گدا را[۱۹]

## حواشی:

۱۔ ''قومی زندگی اور ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر''، مرتبہ: عبداللہ قریشی، ص ۱۰-۱۱
۲۔ ایضاً، ص ص ۲۲، ۲۳
۳۔ کلیات اقبال، ص ۶۵۷
۴۔ ایضاً، ص ۴۹۷
۵۔ ایضاً، ص ۶۸۴
۶۔ ایضاً، ص ۱۵۱
۷۔ کلیات اقبال، ص ص ۱۵۲ و ۱۵۳
۸۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۲۰

۹- کلیات اقبال فارسی، ۵۹

۱۰- Letters of Iqbal, p.146

۱۱- کلیات اقبال فارسی، ص ۵٦۷

۱۲- ایضاً، ص ۷۰۰

۱۳- ایضاً، ص ۸۲٦

۱۴- ایضاً، ص ۸۴٦

۱۵- ایضاً، ص ۳٦۷

۱٦- ایضاً، ص ۴۱۰

بال جبریل میں "دین وسیاست" کے زیرِ عنوان شامل اس نظم میں اقبال نے دین و دولت کی جس جدائی کا ذکر کیا ہے یہ دراصل اردشیر بابکاں کے اِس قول سے ماخوذ ہے: الدین والملک تو اُمان یعنی دین اور ملک جڑواں بھائی ہیں۔ بعض لوگوں نے اس قول کو حدیث قرار دیا ہے جو درست نہیں۔ دلچسپ بات ہے کہ اس قول کا مفہوم متعدد شعراء نے اپنے اشعار میں بیان کیا ہے۔ فردوسی کے زیرِ نظر اشعار اس ضمن میں درج کیے جاتے ہیں۔ ان کی بحر وہی ہے جو اقبال نے اپنی مذکورہ نظم میں برتی ہے۔ گمانِ غالب ہے کہ فردوسی کے یہ شعر اقبال کی نظر سے ضرور گزرے ہوں گے:

چنیں دین و شاہی بہ یکدیگر ند
تو گوئی کہ در زیر یک چادر اند
نہ بے تخت شاہی بود دیں بہ جا
نہ بے دیں بود تختِ شاہی بہ پا
نہ از پادشا بے نیاز است دیں
نہ بے دیں بود شاہ را آفریں
نہ آں زیں نہ ایں زاں بود بے نیاز
دو انباز دیدیمشاں نیک ساز
چو دیں را بود پادشاہ پاسباں
تو ایں ہر دو را جز برادر مخواں

۱۷- ایضاً، ص ۴۷۳

۱۸- Reconstruction, p. 73

۱۹- کلیاتِ اقبال، صص ٦۵۷، ٦۵۸

# فکرِ اقبال کی عصری معنویت

اپنی شہرہ آفاق اور زندۂ جاوید نظم ''مسجد قرطبہ'' میں اقبال نے عشق کی ہمہ گیر اور لازمانی وسعت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا:

عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

آپ چاہیں تو ''عشق'' کی جگہ ''شعر'' یا ''فکر'' کا لفظ رکھ دیجیے، حقیقت وہی رہے گی۔ دراصل علوی اور ابدی نقطے پر پہنچ کر جذبہ، فکر اور شعر، عشق کے ہم زاد اور ہم معنی ہو کر حقیقتِ واحدہ میں ڈھل جاتے ہیں، ''چوں بو بگلاب اندر''! اقبال کی شاعری اسی ابدی حقیقت، اسی حقیقتِ واحدہ کی مظہر ہے چنانچہ بجا طور پر یہ سوال سر اٹھاتا ہے کہ کیا اقبال جیسے آفاقی اور ابدیت سے ہم رشتہ و ہم عنان شاعر کی فکر کو اپنے عصر کی معنویت تک محدود کر دینا ان کی فرشتہ صید، پیمبر شکار، لازمان اور یزداں گیر سوچ کو محدود کر دینے کے مترادف نہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کی فکر جہاں ایک طرف ایک برتر، مابعد الطبیعیاتی، الوہی اور عمودی جہت رکھتی ہے، وہیں اپنے عہد اور اس کے تموجات کے ساتھ ایک زمینی، معروضی اور افقی رشتہ بھی رکھتی ہے۔ اس تناظر میں فکرِ اقبال کی عصری معنویت کا سوال اٹھانا بے جواز نہیں۔ دراصل یہی مابعد الطبیعیاتی تلاش اور اپنے عصر اور اپنے معاشرے کی ٹھوس حقیقتیں اقبال کی شخصیت میں ایک نادر اتصال اور امتزاج کی شکل میں ظاہر ہوتی ہیں — ہنگامی اور ابدی کا یہی اتصال اقبال کی فکر کو لازمانی ہونے کے ساتھ زمانی اور عصری جہت بھی عطا کرتا ہے:

ع شمعِ محفل کی طرح سب سے جدا سب کی رفیق

اقبال کی فکر کا دائرہ معراج اور مُراجعت کے اتصال سے مکمل ہوتا ہے۔ وہ ابدیت کی روشنی میں زمانی اور عصری منظر نامے کو پرکھتے ہیں اور اپنے نتائج فکر کو نہایت لطیف تخلیقی پیرائے میں

بیان کرتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک قدیم ہندوستانی فکریات کا مسئلہ یہ تھا کہ احد اپنی احدیت کو قربان کیے بغیر کس طرح کثرت میں ڈھلا۔ آج یہ مسئلہ آسمان کی نیلگوں بلندیوں سے ہماری ٹھوس سیاسی زندگی کی سطح پر اتر کر ایک متقابل صورت میں ڈھل کر ہم سے یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ کثرت اپنی کثرت سے دستبردار ہوئے بغیر کس طرح وحدت بن سکتی ہے۔ غور کیجیے تو یہ آج کے تہذیبی وسیاسی تناظر کا سب سے بڑا سوال ہے۔

معاصر عالمی منظرنامے پر ایک اچٹتی نظر ہی اس دردناک حقیقت کا احساس دلانے کے لیے کافی ہے کہ عہدِ موجود کی تہذیبی وانسانی صورتِ حال کس قدر اندوہناک اور الم آفریں ہے۔ بس ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ کا ایک عبرتناک نمونہ ہے جس نے پوری نوع انسانی کے وجود کو داؤ پر لگا رکھا ہے۔ خصوصیت کے ساتھ سرد جنگ کے خاتمے کے ساتھ ہی ایک نئی جارحانہ جنگ کا آغاز ہو چکا ہے اور ایک نئے نظام عالم کا صُور تیزی سے پھونکا جا رہا ہے۔ اس نئے نظام عالم کی پشت پر مغرب اور امریکہ کا غیر معمولی احساس برتری اور مریضانہ استکبار کارفرما ہے۔ اسی مریضانہ استکبار کی مظہر اسٹیٹ ڈیپارٹمنٹ کے ملازم امریکی دانشور فوکویاما کی کتاب "The End of History & the Last Man" ہے جس میں لبرل جمہوریت کو نوع انسانی کی آخری منزل قرار دیا گیا ہے۔ اس کتاب کے دوش بدوش ایک اور امریکی دانشور سموئیل پی ہنٹنگٹن کی کتاب "The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order" بھی قابلِ توجہ ٹھہرتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نئی دنیا کی بنیادی وجہ تصادم نہ تو نظریاتی ہے نہ معاشی بلکہ تمام نوعِ انسانی میں جو بڑی تفریق نظر آتی ہے وہ تہذیبی وثقافتی ہے اور یہی گہرے ثقافتی اختلاف تقسیم اور تصادم کا باعث ہیں اور باعث رہیں گے۔ ہنٹنگٹن کہتا ہے:

> "The principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics. The faultlines between civilization will be the battle lines of the future."(The Clash of Civilizations — Asian Responses (ed. Salim Rashid), p:1)

ہنٹنگٹن کا خیال ہے کہ روسی آہنی پردے کے تارتار ہو جانے کے بعد صورتِ حال بدل گئی ہے۔ چونکہ یورپ کی نظریاتی تقسیم اب باقی نہیں رہی اس لیے اب ایک طرف مغربی عیسائیت

اور دوسری جانب قدامت پسند ٹھیٹھ عیسائیت اور اسلام کی ثقافتی تقسیم کا نیا منظر نامہ سامنے آرہا ہے۔ اس ضمن میں گیارہ بارہ برس پہلے کا ڈنگ زیاؤ پنگ کا یہ احساس بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اب چین اور امریکہ میں ایک نئی سرد جنگ کا آغاز ہونے والا ہے۔ کہنا یہ ہے تصادم، تفریق، تقسیم اور تہذیبی ٹکراؤ کے اس نظریے سے لاکھ اختلاف کیا جائے اور خود میرا احساس ہے کہ اس ثقافتی تقسیم اور متوقع تصادم کو مبالغے سے بیان کیا گیا ہے لیکن تصادم کے عناصر یقینی طور پر موجود ہیں خواہ ان کی نوعیت معاشی یا نظریاتی ہو، خواہ تہذیبی یا ثقافتی۔ تہذیبوں کے اس باہمی انتشار اور فساد کی پریشان کن صورتِ حال میں اقبال کی فکر ہمارے لیے کیا معنویت رکھتی ہے، یہ ایک اہم، برمحل اور بروقت سوال ہے۔

اقبال نے ضربِ کلیم میں امامت کے زیرِ عنوان نظم میں لکھا تھا:

تو نے پوچھی ہے امامت کی حقیقت مجھ سے
حق تجھے میری طرح صاحبِ اسرار کرے

ہے وہی تیرے زمانے کا امامِ برحق
جو تجھے حاضر و موجود سے بیزار کرے

موت کے آئینے میں تجھ کو دکھا کر رخِ دوست
زندگی تیرے لیے اور بھی دشوار کرے

دے کر احساسِ زیاں تیرا لہو گرما دے
فقر کی سان چڑھا کر تجھے تلوار کرے

(کلیاتِ اقبال، ص ۴۹، ۵۰)

اقبال اپنے عصر —— اپنے حاضر و موجود سے کیوں بیزار ہیں۔ اس کا سبب وہی غلط فکری، ابدیت بیزار اور روح کش تصورات ہیں جو عصرِ اقبال میں بھی آدمیت میں فساد و انتشار کا باعث تھے اور ہمارے عہد میں بھی اس خاکداں کو جہنم بنائے ہوئے ہیں۔ یہاں مجھے اقبال کے ''بندگی نامہ'' کا ابتدائی ڈرامائی منظر یاد آتا ہے جہاں چاند اللہ سے مخاطب ہو کر شکوہ گزار ہوتا ہے:

''دنیا کو روشن کرنے والے چاند نے اللہ سے کہا: میری دودھیا روشنی رات کو دن بنا دیتی ہے۔ مجھے وہ دن یاد آتے ہیں جب دن اور رات کا قصہ ہی نہ تھا اور میں زمانے کے ضمیر میں سویا ہوا تھا۔ میرے اندرونِ سیاہ میں ایک بھی روشن ستارہ نہ تھا۔ میری نہاد گردش سے عاری تھی۔ نہ میرے نور سے دشت و در آئینہ پوش تھے نہ سمندر میں میرے جمال سے جوار بھاٹا کی کیفیت پیدا ہوتی تھی —— پھر ایک دن میں نے آفتاب سے روشن ہونے کا فن سیکھا اور یوں اس مردہ خاکداں کو حیاتِ تازہ بخشی —— مگر افسوس یہ خاکداں روشن تو ہے لیکن اسے اطمینان نصیب نہیں۔ اس کا چہرہ غلامی سے داغ داغ ہے اس کا آدم مچھلی کی طرح کانٹا نگلے ہوئے ہے —— آدم جو یزداں کُش ہے اور آپ اپنا پجاری ہے۔ اے خدا تو نے جب سے مجھے آب و گل کی زنجیر پہنائی ہے، اس کے طواف سے مجھے خجل کیا ہے۔ یہ جہاں، یہ خاکداں نورِ جاں سے آگاہ نہیں۔ یہ جہان چاند اور سورج کے شایاں نہیں۔ اے خدا تو نیلگوں فضا میں اسے تنہا چھوڑ دے اور ہم نوریوں کا رشتہ اس سے منقطع کر لے۔ یا تو مجھے اس کی خدمت سے نجات دے یا اس کی خاک سے آدمِ ثانی کا ظہور فرما۔'' (اردو ترجمہ)
(کلیاتِ اقبال فارسی ص ۲۴۷-۵۰)

آپ نے اقبال کی روحانی اور ثقافتی تشویش محسوس کی؟ اقبال کے شعری و نثری کارناموں کا خلاصہ اس کے سوا کیا ہے کہ اس کا عصر روحانیت کو اپنا اصلِ اصول بنائے۔ آزادیِ فکر اور حریتِ اظہار کو اپنائے اور اگر ایسا ممکن نہیں تو اس خاکداں سے ایک نئے آدم کا ظہور ہو۔ حق یہ ہے کہ اقبال اس تخلیق کی ہوئی دنیا کا تماشائی نہیں وہ اس میں ایک بڑا فکری اور روحانی انقلاب لانا چاہتا ہے۔ صرف لفظ ''جہان'' یا اس کے مترادفات اور اس سے بننے والی ترکیبیں اقبال کی اردو اور فارسی کلیات میں سیکڑوں تک پہنچتی ہیں۔ صرف اسی ایک پہلو سے اقبال کی اپنے عہد سے گہری وابستگی اور عالم پیوستگی کا اندازہ بہ آسانی ہوسکتا ہے۔ اقبال کی حیثیت دراصل ایک ایسے مردِ آفاقی کی ہے جو رنگ، نسل، زبان اور جغرافیائی حدود و قیود سے ماوراء ہے۔

جہاں ایک طرف اقبال نے مغربی ملوکیت، وطنیت پرستی اور رنگ و نسل کی تفریق کو ہدفِ تنقید بنایا ہے وہیں مغرب کے تصورِ علم (Epistemology) کی بھی قلعی کھولی۔ یہ وہ تصورِ علم ہے جو اپنی بنیاد تشکیک پر رکھتا ہے۔ اس تشکیک سے سے جہاں ایک طرف یہ مثبت فائدہ ہوا کہ فطرت کے بہت سے بھید آشکار ہوئے ہیں، اس سے ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ قدروں کی ابدیت اور

ایمان و یقین کی قوت بھی معرضِ شک میں آ گئی۔ نتیجۃً ایک ایسی بے یقینی نے دلوں میں جگہ بنالی جسے اقبال نے غلامی سے بھی بدتر قرار دیا ہے۔ تسخیرِ فطرت سے جہاں انسان کا اپنی ذات پہ اعتماد بڑھا اور بڑھتی پھیلتی کائنات کا تصور پیدا ہوا، وہیں نقصان یہ ہوا کہ مادی کائنات کی تسخیر اور پرستش ہی جدید انسان کا منتہائے نظر قرار پائی۔ مادہ پرستی کی اس دوڑ میں آج مغرب اور مشرق دونو بری طرح شریک ہیں اور صورتِ حال اکبر کے اس شعر کے مصداق ہے:

شوقِ لیلائے سول سروس نے مجھ مجنون کو
اتنا دوڑایا لنگوٹی کر دیا پتلون کو

اقبال نے ''جاوید نامہ'' کے تمہیدی اشعار میں بالصراحت لکھا تھا کہ علم جب تک عشق سے فیض اندوز نہیں ہوتا اس کی حیثیت افکار کی تماشا گاہ سے زیادہ نہیں۔ اقبال نے اپنے عہد کے تصورِ علم ہی کو ہدفِ تنقید نہیں بنایا، فنونِ لطیفہ کے باب میں بھی اپنی گہری بصیرت کا اظہار کیا۔

ان تمام اظہارات کے پسِ پشت اقبال کا وہی ایقان، حرکی، جیتا جاگتا آتشیں تصور کارفرما ہے جس کی روشنی و گرمی کسی ابراہیمؑ کسی کلیمؑ، کسی محمدؐ، کسی حسینؓ اور کسی رومیؒ و عطارؒ کے فیض کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ اس آتشیں کلام کا عالم یہ ہے کہ یہی اس شاعرِ شہیر کی پہچان بن گیا ہے:

تواں ز گرمیِ آوازِ من شناخت مرا

ذرا ملاحظہ فرمایئے کس ایمانی لہجے میں اپنے عہد کے تصورِ علم اور فنونِ لطیفہ کے پس پشت بعض غلط تصورات کی کارفرمائی کو بے نقاب کرتے ہیں:

علم حاضر پیشِ آفل در سجود
شک بیفزود و یقیں از دل ربود

بے یقیں را لذتِ تحقیق نیست
بے یقیں را قوتِ تخلیق نیست

بے یقیں را رعشہ ہا اندر دلست
نقشِ نو آوردن او را مشکل است

بے تپش پروانۂ کم سوزِ او
عکسِ فردانیست در امروزِ او

از نگاہش رخنہ درافلاک نیست
زانکہ اندر سینہ دل بے باک نیست

فکر او نادار و بے ذوقِ ستیز
بانگِ اسرافیلِ اُو بے رستخیز

(کلیاتِ فارسی ص۱۸۸/۵۸۰)

اقبال نے اسی منہاج پر اپنی معاصر موسیقی پر بھی اعتراضات وارد کیے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ موسیقی تجھے ناتواں اور کمزور و بے بس کرتی ہے۔ تجھے جہان سے بے زار بناتی ہے۔ یہ موسیقی نہیں نغمۂ موت ہے، صوت کے بھیس میں نیستی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اس کا آہنگ اپنے اندر کوئی غلطی رکھتا ہے۔ یہ موسیقی نہیں، زنِ بیوہ کی آہ وزاری ہے۔ تو پھر سوال یہ ہے کہ نغمہ و موسیقی کیسی ہو۔ اقبال کا جواب ہے:

نغمہ باید تند رَو مانندِ سیل
تا برد از دل غماں راخیل خیل

نغمہ می باید جنوں پروردۂ
آتشے درخونِ دل حل کردۂ

یہی وہ حقیقت ہے جس کو ضربِ کلیم میں ''فنونِ لطیفہ'' کے زیرِ عنوان نظم میں زیادہ صراحت سے بیان کیا:

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا

مقصود ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا

جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا

شاعر کی نوا ہو کہ مغنّی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

(کلیاتِ اقبال ص ۱۱۸، ۱۱۹)

اقبال کے اسی ایقان آمیز، مبارز طلب، آتشیں لہجے سے متاثر ہوکر نوبل انعام یافتہ جرمن دانشور، ناول نگار اور شاعر ہرمن ہیسے (۱۸۷۷-۱۹۶۸) نے این میری شمل کے جاوید نامے کے جرمن ترجمے پر اپنے دیباچے میں[۱] لکھا تھا کہ

''اقبال وقفِ تقدیس ہے اور وابستۂ حق اور اس کا ایمان طفلانہ نہیں بلکہ قوی، آتشیں اور مبارز طلب ہے''۔

اقبال کی شعری، نثری اور عملی کاوشوں کا منتہائے کلّی ایک ایسے معاشرے کا قیام تھا جو روحانیت سے فیض اندوز ہو اور جو اسلام کے آفاقی تصور پر استوار ہو۔ ایک ایسا معاشرہ جو رنگ نسل، رتبے، درجے اور ذات پات کے امتیازات سے پاک ہو، جس میں باہمی انسانی احترام کارفرما ہو اور جس میں ایثار اور بے غرضی کا چلن ہو۔ اقبال کے نزدیک اُن کی مثنویاتِ فارسی یعنی اسرار و رموز کا مقصود بھی یہی تھا۔ نکلسن کے نام اپنے خط میں انھوں نے اپنے مقصدِ شعر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا تھا کہ یہ صرف ایک آفاقی معاشرے کی تشکیلِ نو کے لیے ہے:

"The object of my Persian poems is not to make out a case for Islam; my aim is simply to discover a universal social reconstruction, and in this endeavour, I find it philosophically impossible to ignore a social system which exists with the express object of doing away with all the distinctions of caste, rank and race; and which while keeping a watchful eye on the affairs of this world, fosters a spirit of unworldliness so absolutely essential to man in his relations with his neighbours. This is what Europe lacks

and this is what she can learn from us." (Thoughts & Reflections of Iqbal, pp:100-101)

اسرار خودی میں ''میر نجات نقش بند'' کے بھیس میں اقبال کے نصائح کے اولیں مخاطب گو مسلمانانِ برعظیم ہیں لیکن ان نصائح کی حیثیت آفاقی اور ابدی ہے۔ دیکھیے میر نجات نقش بند ہمارے لیے کن کن پیرایوں میں سامانِ نجات ڈھونڈ رہے ہیں؛

''اے مخاطب تیرا المیہ یہ ہے کہ تو سرے کی جستجو میں بے تاب بھاگا پھر رہا ہے مگر تجھے اپنی آنکھوں کی سیاہی کا علم ہی نہیں۔ سن، خنجر کی چمکتی دھار سے آبِ حیات مانگ، اژدہا کے منہ سے کوثر طلب کر، دانشِ حاضر میں سوزِ عشق نہ ڈھونڈ۔ اِس کافر کے جام سے کیفِ حق کی امید نہ لگا۔ دانشِ حاضر حجابِ اکبر ہے۔ یہ بت پرست، بت گر اور بت فروش ہے۔ یہ دانش مظاہر کے قید خانے کی اسیر ہے اور حدودِ حس سے آگے نہیں نکل پا رہی۔ زندگی کی راہ سے بھٹک چکی ہے اور اپنے گلے پر خود خنجر چلا رہی ہے۔ اس دانش میں آگ تو ہے مگر یہ لالے کی سرد آگ ہے۔ اس میں شعلے تو ہیں مگر ژالے کی طرح سرد ہیں۔ اس کی فطرت نعمتِ عشق سے آزاد ہے۔ عشق کی پرانی شراب سے اس کے جام و مینا خالی ہیں۔ اس کی راتوں کی قسمت میں یارب، یارب کی پکار نہیں''۔

(جستہ جستہ اردو ترجمہ) (اسرار خودی، کلیات اقبال، فارسی، ص ۶۵-۷۰)

اقبال نے دانشِ حاضر کی اس کوتاہ نظری کا ماتم کہاں کہاں نہیں کیا۔ بالِ جبریل میں فرمایا:

تازہ پھر دانشِ حاضر نے کیا سحرِ قدیم
گذر اس عہد میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم[۲]

جب تک دانشِ حاضر اور اس کے اوضاع، مادہ پرستی، جاہ طلبی، جوع الارض، معاشی استحصال اور معاشرتی ناہمواریوں اور دیگر سماجی، فکری اور روحانی مفاسد کا الم ناک منظر نامہ نوعِ انسانی کی نگاہوں سے کاملاً ہٹ کر ملیامیٹ نہیں ہو جاتا اور جب تک عشق اور اس کی اضطراب انگیزیاں لوحِ کائنات سے محو نہیں ہو جاتیں، اقبال کے فکر و جذبہ کی عصری معنویت برقرار رہے گی۔ اردو، فارسی کا یہ بے مثل شاعر، قہستانِ خیال کا یہ محرابِ گل[۳] ہماری کشتِ جاں میں عشق و مستی کے پھول کھلاتا رہے گا اور فکر و فلسفہ کا یہ میر نجات نقشبند ہمارے لیے نئے نظامِ عالم اور نئے آدم کے ظہور کے نقشے اور خاکے مرتب کرتا رہے گا کہ اِس میر نجات کے سینے کو صاحب نظروں نے ایک ایسا تجلی زار بنا دیا تھا جس کی مثال ہماری کئی صدیوں کی شاعری میں ڈھونڈے سے نہیں ملے گی۔

## حواشی وتعلیقات:

۱- اس جرمن دیباچے کا انگریزی ترجمہ شمل نے اپنے مضمون "جرمنی اینڈ اقبال" مشمولہ (Mohammad Iqbal & the Three Realms of Spirit, 1977) میں دیا ہے اور اس لائق ہے اس کا ایک اقتباس یہاں درج کیا جائے:

"The source of his strength, however, lies somewhere else, in the religious sphere, in his faith. Iqbal is a pious; is one who has devoted himself to God; but his faith is not a child's faith; it is all masculine, glowing, fighting. And his faith is not only a wrestling with God (Ringen um Gott) but also a wrestling with the world... His dream is a humanity united in the name and in the service of Allah."(P:59)

۲- کلیات اقبال (شیخ غلام علی اینڈ سنز)، ۲۶۰/۳۵۔ یہ وہی "دانش حاضر" ہے جسے اقبال نے "بانگِ درا" میں "تہذیب حاضر" بھی کہا ہے۔ اس نظم کا یہ طنز آمیز شعر کس قدر توجہ طلب ہے:

حیاتِ تازہ اپنے ساتھ لائی لذتیں کیا کیا
رقابت، خودفروشی، ناشکیبائی، ہوس ناکی

۳- "محراب گل افغان" کے زیر نقاب جہاتِ ستہ پر گہری نظر رکھنے والے تیز بین وستارہ شکار اقبال کے خودشناسی کے اسباق اور تہذیب حاضر پر برجستہ و برمحل تبصروں کے لیے ملاحظہ ہوں ضرب کلیم کے ص۱۶۴-۱۷۹/۶۲۶-۶۴۱ (کلیات اقبال)

❋......❋......❋

# اسلامی ادب کی ترویج میں اقبال کا کردار

ایک ایسے وقت جب مغربی ذرائع ابلاغ کے شبانہ روز زہرناک شوروغوغا سے بننے والی ہوش ربا فضا میں[1] اسلام اور اہلِ اسلام کی حیثیت ایک دہشت گرد مذہب اور غیر شائستہ قوم کی بنائی جارہی ہو —— اسلامی ادب کی بات کرنا شاید بے وقت کی راگنی قرار پائے لیکن اہلِ مغرب کے ایک مخصوص طبقے کی ایک جانبدارانہ، یک رخی اور شدید متعصبانہ روش سے قطع نظر، یہ ایک زندہ اور روشن حقیقت ہے کہ اسلام اور اہلِ اسلام پوری نوعِ انسانی کے محسن رہے ہیں اور آج بھی اسلام اپنی اصل شکل میں انسانیت کے لیے اتنا ہی فیض رساں ثابت ہوسکتا ہے جتنا ماضی میں تھا۔ جس طرح اسلام ایک زندہ و پایندہ حقیقت ہے اسی طرح اسلامی ادب بھی ایک روشن حقیقت اور ارفع صداقت ہے جس کا انکار صرف شپرہ چشم ہی کرسکتے ہیں:

گر نبیند بروز شپرّہ چشم
چشمۂ آفتاب را چہ گناہ؟

اقبال بھی اسلام کے اسی چشمۂ آفتاب کے نورِ سرمدی سے فیض اندوز رہے اور تمام عمر اس کی آفاقی صداقتوں کو بے نقاب کرتے رہے۔

لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا ادب کی آزاد حیثیت کسی یہودی، عیسوی یا اسلامی سابقے کی متحمل ہوسکتی ہے اور کیا ایسا کرنا ادب کی لامحدود وسعتوں کو زنجیر کرنے کے مترادف نہ ہوگا۔ یہ سوال جو اٹھایا گیا ہے ماضی میں بھی بار بار اٹھایا جاتا رہا ہے اور اہلِ نظر اس کا جواب فراہم کرتے رہے ہیں۔ مختصر یہ کہ دنیا بھر کا بڑا ادب دائمی و آفاقی مذہبی صداقتوں کا حامل رہا ہے اور یہ صداقتیں رنگ و نسل اور زبان و مکان کی حدود سے ماورا رہی ہیں۔ ڈیوڈ ڈیشز نے جو یہودی مذہب کا پیرو تھا، اپنے ایک مضمون شاعری اور اعتقاد میں اس موضوع پر بڑی عمدہ بحث کی ہے۔ یہ بحث اصلاً اس کی پوری کتاب "God & the Poets" کے تاروپود میں رچی بسی ہے۔ ڈیشز

سوال اٹھاتا ہے کہ تخیلاتی ادب اور شاعری میں آخر وہ کون سی شے ہے جو قاری کو اس کے ذاتی معتقدات سے آزاد کر کے اسے اس قابل بناتی ہے کہ وہ شاعر کی خیالی دنیا میں صرف رواداری ہی سے نہیں، مثبت مسرت کے احساس کے ساتھ داخل ہو جاتا ہے۔ اس کے نزدیک اس سوال کا اطلاق ان عیسائیوں پر بھی اسی قدر ہوتا ہے جو ہومر، سوفو کلیز اور ورجل کی تحسین کرتے ہیں جتنا ان غیر عیسائیوں پر جو دانتے یا ڈن کی تعریف کرتے ہیں۔ پھر اس سوال کا جواب دیتے ہوئے ڈیشز کہتا ہے کہ بڑے ادب میں یقین و اعتقاد کی حیثیت ایک قسم کی زبان کی ہوتی ہے اور زبان ذریعہ ہے ابلاغ کا۔ حساس قاری کی ایک نشانی زبان کے معاملے میں اس کی وسیع القلبی ہے اور یہ وسیع القلبی اس کی اس آمادگی کو منحصر ہوتی ہے جو معتقدات کے کسی بھی نظام کو اس صورت میں مان لینے پر تیار ہوتی ہے جب وہ نظام کسی ماہر اور بڑے متخیلہ کے [illegible] شاعر کے ہاتھوں شعر کا روپ دھارتا ہے۔ بڑی شاعری معتقدات کو زبان میں اس طرح جذب کر لیتی ہے کہ زبان ابلاغ کی اس سطح پر پہنچ جاتی ہے جو ان معتقدات کی حدود سے ماورا ہوتا ہے۔

ایک شے جس کو ڈیشز نے اپنے مذکورہ مبحث میں نظر انداز کیا ہے وہ الہامی مذاہب کی ماورائی وحدت ہے جس کے باعث ایک یہودی، عیسوی عقاید سے انجذاب پذیر شاعری سے لطف اندوز ہوتا ہے اور ایک عیسائی، یہودی یا مسلم عناصر کی حامل شاعری سے مسرت کشید کرتا ہے۔ اس مختصر مبحث سے مقصود یہ تھا کہ مذہبی معتقدات کی حامل شاعری قاری کے لیے زنجیر پا نہیں ہوتی بشرطیکہ یہ معتقدات شاعری کے تار و پود میں اس طرح حل ہو جائیں کہ 'بو بگلاب اندر' کی صورتِ دلپذیر پیدا ہو جائے۔

اقبال نے ادب اور شاعری کے بارے میں اپنے تصورات کو تفصیل سے اپنی شعری تصانیف میں بیان کیا ہے۔ ان ساری تفاصیل کو سیٹنا تحصیل حاصل ہے کیونکہ اقبال کے تصوراتِ شعر و ادب پر متعدد مقالات و مضامین لکھے جا چکے ہیں۔ تاہم ان تصورات کا اجمالی ذکر بے محل نہ ہوگا۔ اس ضمن میں اسرار خودی، زبور عجم میں شامل بندگی نامہ اور ضربِ کلیم خصوصیت سے لائق توجہ ہیں۔ اسرار میں اقبال نے علم و فن کو حیات کے خادم اور خانہ زاد قرار دیا ہے۔ ''در حقیقتِ شعر و اصلاح ادبیاتِ اسلامیہ'' میں انھوں نے بڑی تفصیل اور دلسوزی سے اعلیٰ فضائل کو شعر و ادب کا لازمہ اور جزوِ اعظم قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک شاعر کا سینہ حسن کا تجلی زار ہے۔ اس کے دم سے

بلبل نوا آموز ہے اور پھول کا رخسار اس کے غازے سے روشن ہوتا ہے۔ پھر اس قوم کا ماتم کرتے ہیں جس کا شاعر ذوقِ حیات سے منہ موڑ لیتا ہے۔ اس کا آئینہ بدصورت کو خوب صورت دکھاتا ہے۔ اس کا بوسہ پھول کی تازگی اور بلبل کے ذوقِ پرواز کو غارت کر دیتا ہے۔ وہ سرو سے رعنائی اور جرّہ شاہین سے توانائی چھین لیتا ہے۔ وہ یونانی اساطیر کی بنات البحر کی طرح جہازوں کی غرقابی کا باعث بنتا ہے۔ اس کے نزدیک خواب، بیداری سے بہتر ہے۔ اقبالؔ فرماتے ہیں کہ ایسے شاعر کے سایے سے بھی بچنا چاہیے:

از خم و مینا و جامش الحذر
از مئے آئینہ فامش الحذر

کیونکہ اس کے نغمات دلوں کی حرارت کو سلب کرنے والے ہیں اور اس کے نتیجے میں تن آسانی اور ضعف اس قدر حاوی ہو جاتا ہے کہ ایسی شاعری کے متاثرین کو رگ گل سے باندھا اور نسیم سحر سے خستہ و خراب کیا جا سکتا ہے۔ آخر میں شعر و سخن کی صلاحیت کے حامل لوگوں کو تلقین کرتے ہیں کہ ان کا ادب فکر صالح سے فیض یاب ہونا چاہیے:

اے میانِ کیسہ ات نقد سخن
بر عیار زندگی او را بزن

فکر روشن بیں عمل را رہبر است
چوں درخشِ برق پیش از تندر است

فکرِ صالح در ادب می بایدت
رجعتے سوئے عرب می بایدت

مثلِ بلبل ذوقِ شیون تا کجا
در چمن زاراں نشیمن تا کجا؟

اے ہما از یُمنِ دامت ارجمند
آشیانے ساز بر کوہِ بلند

سوال اٹھاتا ہے کہ تخیلاتی ادب اور شاعری میں آخر وہ کون سی شے ہے جو قاری کو اس کے ذاتی معتقدات سے آزاد کر کے اسے اس قابل بناتی ہے کہ وہ شاعر کی خیالی دنیا میں صرف رواداری ہی سے نہیں، مثبت مسرت کے احساس کے ساتھ داخل ہو جاتا ہے۔ اس کے نزدیک اس سوال کا اطلاق ان عیسائیوں پر بھی اسی قدر ہوتا ہے جو ہومر، سوفوکلیز اور ورجل کی تحسین کرتے ہیں جتنا ان غیر عیسائیوں پر جو دانتے یا ڈن کی تعریف کرتے ہیں۔ پھر اس سوال کا جواب دیتے ہوئے ڈیشنر کہتا ہے کہ بڑے ادب میں یقین و اعتقاد کی حیثیت ایک قسم کی زبان کی ہوتی ہے اور زبان ذریعہ ہے ابلاغ کا۔ حساس قاری کی ایک نشانی زبان کے معاملے میں اس کی وسیع القلبی ہے اور یہ وسیع القلبی اس کی اس آمادگی کو منحصر ہوتی ہے جو معتقدات کے کسی بھی نظام کو اس صورت میں مان لینے پر تیار ہوتی ہے جب وہ نظام کسی ماہر اور بڑے متخیلہ کے حامل شاعر کے ہاتھوں شعر کا روپ دھارتا ہے۔ بڑی شاعری معتقدات کو زبان میں اس طرح جذب کر لیتی ہے کہ زبان ابلاغ کی اس سطح پر پہنچ جاتی ہے جو ان معتقدات کی حدود سے ماورا ہوتا ہے۔

ایک شے جس کو ڈیشنر نے اپنے مذکورہ مبحث میں نظر انداز کیا ہے وہ الہامی مذاہب کی ماورائی وحدت ہے جس کے باعث ایک یہودی، عیسوی عقاید سے انجذاب پذیر شاعری سے لطف اندوز ہوتا ہے اور ایک عیسائی، یہودی یا مسلم عناصر کی حامل شاعری سے مسرت کشید کرتا ہے۔ اس مختصر مبحث سے مقصود یہ تھا کہ مذہبی معتقدات کی حامل شاعری قاری کے لیے زنجیر پا نہیں ہوتی بشرطیکہ یہ معتقدات شاعری کے تار و پود میں اس طرح حل ہو جائیں کہ 'بوئے گلاب اندر' کی صورتِ دلپذیر پیدا ہو جائے۔

اقبال نے ادب اور شاعری کے بارے میں اپنے تصورات کو تفصیل سے اپنی شعری تصانیف میں بیان کیا ہے۔ ان ساری تفاصیل کو سیٹنا تحصیل حاصل ہے کیونکہ اقبال کے تصوراتِ شعر و ادب پر متعدد مقالات و مضامین لکھے جا چکے ہیں۔ تاہم ان تصورات کا اجمالی ذکر بے محل نہ ہوگا۔ اس ضمن میں اسرار خودی، زبورِ عجم میں شامل بندگی نامہ اور ضربِ کلیم خصوصیت سے لائقِ توجہ ہیں۔ اسرار میں اقبال نے علم و فن کو حیات کے خادم اور خانہ زاد قرار دیا ہے۔ ''در حقیقتِ شعر و اصلاح ادبیاتِ اسلامیہ'' میں انھوں نے بڑی تفصیل اور دلسوزی سے اعلیٰ فضائل کو شعر و ادب کا لازمہ اور جزوِ اعظم قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک شاعر کا سینہ حسن کا تجلی زار ہے۔ اس کے دم سے

بلبل نوا آموز ہے اور پھول کا رخسار اس کے غازے سے روشن ہوتا ہے۔ پھر اس قوم کا ماتم کرتے ہیں جس کا شاعر ذوقِ حیات سے منہ موڑ لیتا ہے۔ اس کا آئینہ بدصورت کو خوب صورت دکھاتا ہے۔ اس کا بوسہ پھول کی تازگی اور بلبل کے ذوقِ پرواز کو غارت کر دیتا ہے۔ وہ سرو سے رعنائی اور جُرّہ شاہین سے توانائی چھین لیتا ہے۔ وہ یونانی اساطیر کی بنات البحر کی طرح جہازوں کی غرقابی کا باعث بنتا ہے۔ اس کے نزدیک خواب، بیداری سے بہتر ہے۔ اقبالؔ فرماتے ہیں کہ ایسے شاعر کے سایے سے بھی بچنا چاہیے:

از خم و مینا و جامش الحذر
از مئے آئینہ فامش الحذر

کیونکہ اس کے نغمات دلوں کی حرارت کو سلب کرنے والے ہیں اور اس کے نتیجے میں تن آسانی اور ضعف اس قدر حاوی ہو جاتا ہے کہ ایسی شاعری کے متاثرین کو رگ گل سے باندھا اور نسیم سحر سے خستہ و خراب کیا جا سکتا ہے۔ آخر میں شعر و سخن کی صلاحیت کے حامل لوگوں کو تلقین کرتے ہیں کہ ان کا ادب فکرِ صالح سے فیض یاب ہونا چاہیے:

اے میانِ کیسہ ات نقدِ سخن
بر عیارِ زندگی او را بزن

فکرِ روشن بیں عمل را رہبر است
چوں درخشِ برق پیش از تندر است

فکرِ صالح در ادب می بایدت
رجعتے سوئے عرب می بایدت

مثلِ بلبل ذوقِ شیون تا کجا
در چمن زاراں نشیمن تا کجا؟

اے ہما از یُمنِ دامت ارجمند
آشیانے ساز بر کوہِ بلند

آشیانے، برق و تندر در برے
از گُمانِ مُرۂ بازاں برترے[۲]

تسخیر و تازگی، برق تابی و شعلہ نوشی، بلند نگہی و سخت کوشی، روشن بینی و جہان بانی اور حرّیت کیشی و بلند پروازی، یہی وہ صفاتِ ثابتہ ہیں جن سے سچا اسلامی ادب ترتیب پاتا ہے اور جس کا لہو صاحب سازِ اقبال کے تار و پودِ شعری میں رقصاں اور رخشاں نظر آتا ہے:

رشتہ بہ رشتہ نخ بہ نخ تار بہ تار پُو بہ پُو

''زبورِ عجم'' کی روشن وجود غزلوں کے آخر میں اقبال نے ''بندگی نامہ'' کے بڑے عنوان کے تحت غلاموں کے فنونِ لطیفہ کے خدوخال نمایاں کیے ہیں۔ بس عبرت کا مضمون ہے۔ غلاموں کے فنون کیا ہیں، موت کے منظر نامے ہیں، نیستی کے نوحے ہیں۔ یہ نغمے یوں تو صوت و آہنگ رکھتے ہیں مگر زنِ بیوہ کے نالہ و زاری کے مصداق ہیں۔ اقبال کے نزدیک نغمہ ایسا ہو جو دلوں کے اندر خیمہ زن دکھوں کے سارے کارواں نکال باہر کرے۔ اس کے خمیر میں ایسا جنوں ہو، جو خونِ دل میں آگ کی طرح گھلا ملا دیا گیا ہو۔[۳]

جس شاعر کے کلام میں برق، گرج، آگ، لہو، سیل سبک سَیر، شعلگی اور روشنی کی متحرک علامتیں اور تمثالیں ہوں، اس کے حرکی اور حرّیت آثار طرزِ احساس میں کیسے کلام ہو سکتا ہے؟ ایسا کلام جو عقل و دل دونو کا شکار کرتا ہے ـــــ جو حرفِ پیچا پیچ بھی ہے اور حرفِ نیش دار بھی، جو فکر اور احساس دونو کو بیک وقت متاثر کرتا ہے، جو فکر کو روشن کرتا ہے اور وجود میں آگ لگاتا ہے۔ ذرا دیکھیے اقبال نے دو سمندروں کو دو ظرفوں میں کیسے سمویا ہے:

من بہ طبعِ عصرِ خود گفتم دو حرف
کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف

حرفِ پیچا پیچ و حرفِ نیش دار
تا کنم عقل و دلِ مرداں شکار

تا مزاجِ عصرِ من دیگر فتاد
طبعِ من ہنگامۂ دیگر نہاد[۴]

حق یہ ہے کہ ''بانگِ درا'' کی نظم 'کبھی اے نوجواں مسلم تدبر بھی کیا تو نے' سے لے کر جاوید نامہ کی 'سخنے بہ نژادِ نو' تک اور ''ضربِ کلیم'' کے محرابِ گل کے افکار سے لے کر ''ارمغانِ حجاز'' کے ملازادہ ضیغم لولابی کشمیری کے بیاض تک، اقبال نے ایک ہی صداقت کو بار بار مگر نو بہ نو پیرایے میں دہرایا ہے اور وہ صداقت ہے اسلام کا لافانی اور ابدی پیغام جو افراد اور اقوام کو رنگ، نسل، مقام اور وقت کی جکڑ بندیوں سے آزاد کر کے اُنھیں مردِ حر، مردِ مصدقہ، مردِ مرتضٰی اور مردِ حق بناتا ہے:

از خودی اندیش و مردِ کار شو
مردِ حق شو، حاملِ اسرار شو۵

---

مردِ حق از آسماں افتد چو برق
ہیزمِ او شہر و دشتِ غرب و شرق
ما ہنوز اندر ظلامِ کائنات
او شریکِ اہتمامِ کائنات
او کلیمؑ و او مسیحؑ و او خلیلؑ
او محمدؐ، او کتاب، او جبرئیلؑ٦

---

مردِ حر محکم ز وِردِ لاتخف
ما بمیداں سر بجیب او سربکف
مردِ حر از لا الٰہ روشن ضمیر
می نگردد بندۂ سلطان و میر
مردِ حر چوں اُشتراں بارے برد
مردِ حر بارے بُرد، خارے خورد
پائے خود را آنچناں محکم نہد
نبضِ رہ از سوزِ او برمی جہد

جانِ او پایندہ تر گردد ز موت
بانگِ تکبیرش بروں از حرف و صوت
مردِ حر دریائے ژرف و بے کراں
آب گیر از بحر و نے از ناوداں
سینۂ ایں مرد می جوشد چو دیگ
پیشِ اوکوہِ گراں یک تودہ ریگ

اقبال سچے شاعر میں بھی اِسی مردِ حراور مردِ مصدقہ کی خصوصیات دیکھنے کے متمنی ہیں۔ سچا شاعر بھی حریت، غیرت، بلند نگہی، بے باکی، ایثار، صداقت اوراعلیٰ اقدارِ حیات کاعلم بردار اور پرچم کشا ہوتا ہے۔ میر سے لے کر اقبال تک ہماری شاعری کا ایک قابلِ لحاظ حصہ اس صداقت شعاری اوراعلائے کلمۃ الحق کی گواہی دیتا ہے۔ میر کوشاعر کے منصب کا کیسا تیز شعور تھا جس نے اُن سے اس طرح کا مصرع کہلوایا:

شاعر ہو مت چپکے رہو، اب چپ میں جانیں جاتی ہیں

اور میر سے سوا سو سال کے فاصلے پر کھڑے اقبال نے شاعر کو یوں جھنجھوڑا:

شاعر! ترے سینے میں نَفَس ہے کہ نہیں ہے؟

''ضربِ کلیم'' کا یہ مصرع اقبال کے اسی قبیل کے متعدد اشعار کی یاد دلاتا ہے جو ''ضربِ کلیم'' میں 'ادبیات وفنونِ لطیفہ' کے زیرِ عنوان شاعر نے یک جا کر دیے ہیں۔ یہ اشعار اقبال کے تصورِ شعر وفن کا روشن اور حیات آفریں منشور کہے جاسکتے ہیں۔ پہلی ہی نظم ''دین و ہنر'' دامن دل کھینچتی ہے اور بتلاتی ہے کہ ادب ہو یا فنونِ جمیلہ یا سیاست، ان سب کا مقصود خودی کا تحفظ ہے:

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ

اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیرِ فلک ، امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ[۸]

---

ہے شعرِ عجم گرچہ طربناک و دل آویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغِ سحر خیز[۹]

''شعرِ عجم'' کے زیرِ عنوان لکھے گئے یہ اشعار عجمیت کے بارے میں اقبال کے نقطۂ نظر کے مؤید ہیں۔ اقبال کے نزدیک عجمیت وہ منفی زاویۂ حیات ہے جو زندگی کی حرارت اور تازگی کو سلب کر لیتا ہے اور نفیِ خودی کے میلانات کو جنم دیتا ہے۔ زندگی کے تلخ حقایق کو دو بدو دیکھنے کے بجائے ان سے چشم پوشی اور گریز کے رستے دکھاتا ہے۔ اقبال کے فرشتہ صید و یزداں شکار تصوراتِ شعر و فن میں ان منفی میلانات کی سمائی ممکن ہی نہیں[۱۰]۔ یک چند بخود پیچ و نیستاں ہمہ در گیر'' کا نعرۂ مستانہ لگانے والا شاعر اور ''یا اپنا گریباں چاک، یا دامن یزداں چاک'' کے امکانات کی بات کرنے والا بے باک مغنیِ آتش نفس، حیات گریز، زمانہ ساز اور نفعِ عاجل کے آرزومند ہمرہانِ کوتاہ چشم سے کیسے سمجھوتا کر سکتا ہے۔ کیا یہ محض اتفاق ہے کہ اقبال کے تین شعری مجموعے ''زبورِ عجم''، ''بالِ جبریل'' اور ''ضربِ کلیم'' وحی و الہام سے معنوی طور پر ہم رشتہ ہیں اور لحنِ داؤدی سے پیوستہ؟ ہرگز نہیں۔ خود اقبال کو اپنے کلام کی گراں مائیگی اور ابدیت و الوہیت سے ہم رشتگی کا قوی شعور تھا۔ ان کا مجموعۂ کلام ''جاوید نامہ'' بھی دراصل اسی ابدیت کی دستاویز ہے جس کا ذکر انھوں نے اپنے اس اردو شعر میں کیا ہے:

وہ شعر کہ پیغام حیاتِ ابدی ہے
یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگِ سرافیل

جس شاعر کی بلند پروازی اور افلاک رسی یہ عالم ہو کہ عالم قدس کے نوری ایک عرصے سے اس کی گھات میں لگے ہوں اور وہ اُن کی گرفت سے باہر، یزداں شکاری کے لیے پر تول رہا ہو،

ایسے شاعر کے بالیدہ متخیلہ کو آخر کیا نام دیا جائے۔ ذرا ''زبورِ عجم'' کے حصہ دوم کی ایک غزل کا یہ شعر دیکھیے:

بلند بال چنانم کہ بر سپہرِ بریں
ہزار بار مرا نوریاں کمیں کردند

یہی بلند نگہی و بلند پروازی اور یہی عمودی وعروجی طرزِ تفکر اسلامی ادب کا مایۂ خمیر ہے جس کے اردو اور فارسی ادبیات کے سب سے بڑے علم بردار اور معیار بند اقبال ہیں۔ عالم خوند میری نے ایک جگہ لکھا ہے کہ کم تر ذہانت کا شاعر اپنے ہی وقت کا بدقسمت قیدی بن کر ایک طرف تو ماضی کو حال سے مربوط نہ کر پاتا اور دوسری طرف معاصر حرکیت کے آیندہ کے رخ کا صحیح ادراک نہ کر پاتا۔ اس کام سے اقبال کی ایسی تیز ذہانت اور ارفع متخیلہ کا حامل شاعر اور مفکر ہی عہدہ برآ ہوسکتا تھا۔

جس زمانے میں اقبال ''رموزِ بے خودی'' لکھ رہے تھے اور اجتماعی خودی کے خدوخال متعین کر رہے تھے عین اسی زمانے میں انھوں نے "Our Prophet's Criticism of Contemporary Arabian Poetry" کے زیرِ عنوان ایک بہت فکر افروز شذرہ قلم بند کیا جو جولائی ۱۹۱۷ء کے نیو ایرا (لکھنؤ)[۱۱] میں شائع ہوا۔ یہ شذرہ اقبال کے تصورِ ادب کی نہایت خوبی سے وضاحت کرتا ہے۔ شاعری کیسی ہونی چاہیے اور کیسی نہیں ہونی چاہیے، اس عقدے کی توضیح اقبال کے نزدیک حضورِ اکرمؐ نے دو موقعوں پر فرمائی۔ ایک موقعے پر امراء القیس کو ''اشعر الشعراء'' اور ''قائدھم الی النار'' کہا اور دوسرے موقع پر عنترہ بن شداد عبسی کا ایک شعر سن کر خوشی کا اظہار کیا اور ارشاد فرمایا کہ اگر وہ زندہ ہوتا تو میں اس سے ملنا پسند کرتا۔ اقبال نے ان دونو ارشادات کی بڑی دلپذیر توضیح کی ہے۔ فرماتے ہیں:

> ''امراء القیس قوتِ ارادی کو جنبش میں لانے کے بجائے اپنے سامعین کے تخیل پر جادو کے ڈورے ڈالتا ہے اور ان میں بجائے ہوشیاری کے بے خودی کی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ رسول اللہؐ نے اپنی حکیمانہ تنقید میں فنونِ لطیفہ کے اس اہم اصول کی توضیح فرمائی ہے کہ صنائع وبدائع کے محاسن اور انسانی زندگی کے محاسن، کچھ ضروری نہیں کہ یہ دونو ایک ہی ہوں۔ یہ ممکن ہے کہ شاعر بہت اچھا شعر کہے لیکن وہی شعر پڑھنے والے کو اعلیٰ علّیین کی سیر کرانے کے بجائے اسفل السافلین کا تماشا دکھا

دے۔ شاعری دراصل ساحری ہے اور اس شاعر پر حیف ہے جو قومی زندگی کی مشکلات و امتحانات میں دلفریبی کی شان پیدا کرنے کے بجائے فرسودگی و انحطاط کو صحت اور قوت کی تصویر بنا کر دکھادے اور اس طور پر اپنی قوم کو ہلاکت کی طرف لے جائے۔ اس کا تو فرض ہے کہ قدرت کی لازوال دولتوں میں سے زندگی اور قوت کا جو حصہ اسے دکھایا گیا ہے، اس میں اوروں کو بھی شریک کرے نہ یہ کہ اٹھائی گیرا بن کر، جو رہی سہی پونجی ان کے پاس ہے، اس کو بھی ہتھیا لے۔"[۱۲]

دوسرے موقع پر عنترہ کا ذیل کا شعر سنا تو خوشی کا اظہار فرمایا:

وَلَقَد ابیتُ علی الطّوی وَ اَظلّہُ
حتّٰی انال بہ کریمَ الماکَلِ

اس شعر پر حضور اکرمؐ کے اظہار مسرت اور مذکورہ ارشاد کے ضمن میں اقبال کا تبصرہ ان کے اپنے لفظوں میں بیان کرنا شاید زیادہ تاثیر آفریں ہوگا۔ اقبال لکھتے ہیں:

"What is the secret of this unusual honour which the Prophet wished to give to the poet? It is because the verse is so healthful and vitalizing, it is because the poet idealises the pain of honourable labour. The Prophet's appreciation of this verse indicates to us another art-principle of great value —— that art is subordinate to life not superior to it ... The highest art is that which awakens our dormant will force and nerves us to face the trials of life manfully. All that brings drowsiness and makes us shut our eyes to reality around —— on the mastery of which alone life depends —— is a message of decay and death. There should be no opium-eating in Art.[۱۳]

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اس اقتباس میں شعر و ادب کے بارے میں اقبال کے خیالات میں کس قدر جوش، ولولہ اور دلسوزی پائی جاتی ہے۔ اقبال اعلیٰ ترین آرٹ کو زندگی افروز قرار دیتے تھے اور زوال اور موت کے پیغام رساں آرٹ کو زندگی کے لیے سم قاتل گردانتے تھے۔ یہ خیال اقبال نے نو بنو پیرایوں میں بار بار دہرایا۔ کہیں یہ کہہ کر کہ:

شاعر کی نوا ہو کہ مغنّی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

اور کہیں:

شاعر کی نوا مردہ و افسردہ و بے ذوق
افکار میں سرمست، نہ خوابیدہ نہ بیدار

کہہ کر۔غور فرمایئے تو اپنے اولیں اردو شعری مجموعے اور اپنے اولیں فارسی شعری مجموعے سے لے کر اپنی آخری شعری دستاویز ''ارمغانِ حجاز'' تک وہ ایک ہی تصورِ شعر کو نئے سے نئے اور تازہ بہ تازہ شعری پیکر و پیرہن میں تسلسل سے بیان کرتے رہے۔''اسرارِ خودی'' کا ذکر اس ضمن میں پہلے آچکا ''بانگِ درا'' میں شاعر کے زیرِ عنوان بھی اقبال نے ایک عمدہ نظم کہی جس کے چند شعروں کا پیش کرنا بے محل نہ ہوگا:

شاعرِ دل نواز بھی بات اگر کہے کھری
ہوتی ہے اس کے فیض سے مزرعِ زندگی ہری
شانِ خلیل ہوتی ہے اس کے کلام سے عیاں
کرتی ہے اس کی قوم جب اپنا شعار آزری
اہلِ زمیں کو نسخۂ زندگیِ دوام ہے
خونِ جگر سے تربیت پاتی ہے جو سخنوری
گلشنِ دہر میں اگر جوئے مئے سخن نہ ہو
پھول نہ ہو، کلی نہ ہو، سبزہ نہ ہو، چمن نہ ہو[۱۱]

نثر میں بھی انھوں نے اپنے خطوط سے لے کر اپنے بعض شذروں، دیباچوں اور تقریروں تک میں ادب کے حیات آفریں عنصر کو تسلسل سے نمایاں کیا۔۱۹۱۷ء کے جس ادبی تبصرے کا ابھی ذکر ہوا، اسی کے بعض مشمولات کو اقبال نے اور کئی موقعوں پر دہرایا۔دہرانے کے اس عمل کی کوئی نفسیاتی توجیہہ ہوسکتی ہے تو یہی کہ ادب کے اس صحت مند تصور نے اقبال کے تخلیقی وجود کا بڑی قوت اور ہمہ گیری کے ساتھ احاطہ کر رکھا تھا۔گیارہ برس بعد ۱۹۲۸ء میں اُنتیس سالہ عبدالرحمٰن چغتائی کے شاہ کار ''مرقعِ چغتائی'' پر اقبال نے جو دیباچہ لکھا اس میں بھی ادب کے ایقاظی تصور کو نمایاں کیا اور امراء القیس کے بارے میں حضور اکرمؐ کے ارشاد کو مکرر نقل کیا۔اقبال نے اس

دیباچے میں یہ بھی لکھا کہ ادب کے زندگی اور شخصیت کے ماتحت ہونے کا تصور انھوں نے ۱۹۱۴ء میں ''اسرارِ خودی'' میں پیش کیا اور بارہ برس بعد ''زبورِ عجم'' کی آخری نظم میں۔ اقبال کا اشارہ دراصل ''بندگی نامہ'' کی آخری نظم 'درفنِ تعمیرِ مردانِ آزاد' کی جانب ہے جس کا ایک شعر یہ ہے:

دلبری بے قاہری جادو گری است
دلبری با قاہری پیغمبری است[۱۵]

دلچسپ بات یہ ہے کہ 'دلبری با قاہری' کی یہی ترکیب اقبال نے 'جاوید نامہ'' میں حلاج کی زبانی بھی ادا کی ہے۔ ترکیب سے زیادہ یہ اقبال کے نظامِ فن میں ایک مرکزی تصور کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسے اگر کسی متبادل ترکیب سے ظاہر کیا جا سکتا ہے تو وہ جلال و جمال ہے یوں جلال و جمال کو بھی اقبال کے شعری سرمایے میں مرکزی زاویہ نگاہ کی حیثیت حاصل ہے۔ اقبال نے دلی کی مسجد قوۃ الاسلام کو اسی زاویہ نگاہ سے دیکھا تھا اور اس کی عظمت، جلالت اور اس کی زیارت سے اپنی ذات پر مرتب ہونے والی کیفیات کا نہایت موثر نقشہ کھینچا تھا۔

۱۹۲۸ء کے لکھے گئے ''مرقعِ چغتائی'' کے دیباچے کے پانچ برس بعد ۱۹۳۳ء میں اقبال شاہِ نادر کی دعوت پر افغانستان گئے۔ وہاں انھوں نے انجمنِ ادبی کابل کے سپاس نامے کے جواب میں بھی کم و بیش انھی خیالات کا اظہار کیا جو وہ پچھلے بیس برس سے متصل بیان کر رہے تھے۔ انھوں نے مزید فرمایا:

> ''اس وقت جب کہ حکومت یہ کوشش کر رہی ہے کہ موجودہ زمانے میں افغانستان کی تاریخ ایک نئی زندگی میں داخل ہو تو اس ملک کے شعراء پر لازم ہے کہ وہ نوجوان قوم کے سچے رہنما بنیں۔ زندگی کی عظمت اور بزرگی کے بجائے موت کو زیادہ بڑھا کر نہ دکھائیں کیونکہ جب آرٹ موت کا نقشہ کھینچتا ہے اور اس کو بڑھا چڑھا کر دکھاتا ہے، اس وقت وہ سخت خوف ناک اور برباد کن ہو جاتا ہے اور جو حسن قوت سے خالی ہو وہ محض پیامِ موت ہے:
>
> دلبری بے قاہری جادوگری است
> دلبری با قاہری پیغمبری است''[۱۶]

اس کے بعد اقبال نے امراء القیس کے باب میں حضور اکرمؐ کے ارشاد کو یہاں پھر دہرایا۔ بعد ازاں اپنے وہ جملے دہرائے جو انھوں نے اپنی ڈائری ''شذراتِ فکرِ اقبال'' Stray

Reflections میں ۱۹۱۰ء میں لکھے تھے اور جو آج اقبال کے حوالے سے ضرب المثل کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں:

"قومیں شعرا کی دست گیری سے پیدا ہوتی ہیں اور اہلِ سیاست کی پامردی سے نشو ونما پا کر مر جاتی ہیں۔ پس میری خواہش یہ ہے کہ افغانستان کے شعراء اور انشاء پرداز اپنے ہم عصروں میں ایسی روح پھونکیں جس سے وہ اپنے آپ کو پہچان سکیں۔" [۱۷]

۱۹۱۰ء میں لکھے گئے اصل الفاظ یہ تھے:

"Nations are born in the hearts of poets; they prosper and die in the hands of politicians." [۱۸]

۱۹۳۰ء کے تصورِ پاکستان سے تخلیقِ پاکستان تک اور پھر ۱۶ دسمبر ۱۹۷۱ء کی سقوطِ مشرقی پاکستان کی داستان پر نظر دوڑائیے اور اقبال کے اس جملے کی داد دیجیے جو انھوں نے ۱۹۱۰ء میں اس وقت لکھا تھا جب ان کی عمر محض ۳۳ برس تھی۔ واقعی کتنا درست ارشاد ہے کہ مومن کی فراست سے ڈرو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔ الحق کہ اقبال بھی ایک ایسا ہی نورانی وجود تھے۔

یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ اقبال جب ادب میں فکرِ صالح پر اصرار فرماتے ہیں تو "رجعتے سوئے عرب می بایدت" کی تلقین کیوں کرتے ہیں۔ اس کا نہایت مفصل اور فکر افروز جواب سید عبداللہ نے اپنے ایک مضمون میں دیا تھا مگر اس مضمون کا اجمال خود اقبال کی اس ڈائری میں موجود ہے جس کا ذکر ابھی ہوا ہے۔ اقبال نے غالباً حماسہ سے ایک اقتباس نقل کرتے ہوئے "Arab Poetry" کے زیرِ عنوان جو کچھ لکھا اسے من وعن دہرانا اس لیے ضروری ہے تاکہ عربی شاعری کے بارے میں ان کے زاویۂ نگاہ کی وضاحت ہو سکے۔ دیکھیے یہ اقتباس کتنا دلچسپ اور اقبال کے زاویۂ نظر کی کیسی اچھی نمایندگی کرتا ہے:

"There is my uncle's son walking along the edge of a precipice. Shall I go and, from behind, push him down the rocky valley to die without a dawn? Considering his treatment, I am perfectly justified in doing so; but it is mean an unmanly to do such a thing."

"So says the Arab peot in the Hamasa(?). This passage may be taken as a typical specimen of Arab

> poetry. No poetry is so direct, so straightforward and so manly in spirit. The Arab is intensely attached to reality; brilliancy of colour does not attract him. The poet Mutanabbi, however, may be regarded as an exception; but he is an Arab in language only; in spirit he is thoroughly Persian."[۱۹]

اقبال عربی شاعری میں جس صداقت، مردانگی اور حقیقت کے ساتھ شدت سے وابستہ ہونے کی تعریف کرتے ہیں، خود ان کی اپنی شاعری ان خصوصیات سے متصف ہے۔ عربی شاعری میں صداقت کی جو تڑپ اور جو حوصلہ نظر آتا ہے وہی اقبال کا منشور ٹھہرتا ہے:

ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ
پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے

عربی شاعری جان کے اسی جوہر کی عظیم سرمایہ دار ہی ہے۔

اقبال جہاں ایک طرف مسلم اقوام کو شاعری کے جوہرِ اصلی سے آگاہ کر کے ان میں حرارت اور عمل کی قوت پیدا کرتے ہیں وہیں ملتِ اسلامیہ کے افراد کو بھی ترغیب دیتے ہیں کہ وہ اپنی خودی کی تعمیر کریں اور ان اسلامی علوم والسنہ سے اپنے آپ کو لیس کریں جن سے زندگی صحیح معنی میں بامراد اور معنی خیز بنتی ہے۔ ۱۹۳۷ء کے ایک خط میں استشراق کے عیارانہ طریق کار ذکر کرتے ہوئے محمد فضل الرحمٰن انصاری کے نام لکھتے ہیں:

> ''مصر جایئے۔ عربی زبان میں مہارت پیدا کیجیے۔ اسلامی علوم، اسلام کی دینی اور سیاسی تاریخ، تصوف، فقہ، تفسیر کا بغور مطالعہ کر کے محمد عربیؐ کی اصل روح تک پہنچنے کی کوشش کیجیے۔''[۲۰]

اقبال نے اپنی شہرۂ آفاق نظم ''ذوق وشوق'' میں اپنے بارے میں دوٹوک انداز میں کہا تھا:

میں کہ مری غزل میں ہے آتشِ رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگذشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

اقبال نے اس آتشِ رفتہ کو جو صدیوں کی راکھ میں گم ہو گئی تھی دوبارہ شعلۂ جوالہ بنانے کی کوشش کی اور اس کوشش میں اپنے بے مثال شعری سرمایے سے چقماق کا کام لیا۔ میرے نزدیک وہ اسلامی ادب کی سب سے توانا آواز تھے ــــــ روح کی گہرائیوں اور وجود کی تہوں میں نفوذ کر جانے اور شعور کا ابدی حصہ بن جانے والی آواز۔ اسلام اور اسلامی ادب ان کے نزدیک

لازوال صداقتیں تھے اور وہ اپنوں اور پرایوں کو ان صداقتوں کی قدر و قیمت سے دلائل و براہین کے ساتھ آگاہ کرتے رہے۔ ۱۹۳۱ء میں نکلسن کے نام اپنے خط میں اپنی مشہور مثنوی ''اسرار خودی'' کے محرکات پر بحث کرتے ہوئے اس مثنوی کے اسلامی مباحث کا جواز اس طرح پیش کرتے ہیں:

> ''انسانیت کا نصب العین شعر اور فلسفہ میں ہمیشہ ہوتا ہے لیکن اگر اسے مؤثر نصب العین بنانا اور عملی زندگی میں بروئے کار لانا چاہیں تو آپ شاعروں اور فلسفیوں کو اپنا مخاطب اولیں نہیں ٹھہرائیں گے اور ایک ایسی مخصوص سوسائٹی تک اپنا دائرہ مخاطبت محدود کر دیں گے جو ایک مستقل عقیدہ اور معین راہِ عمل رکھتی ہو لیکن اپنے عملی نمونے اور ترغیب و تبلیغ سے ہمیشہ اپنا دائرۂ وسیع کرتی چلی جائے۔ میرے نزدیک اس قسم کی سوسائٹی اسلام ہے۔''
>
> ''اسلام ہمیشہ رنگ و نسل کے عقیدے کا جو انسانیت کے نصب العین کی راہ میں سب سے بڑا سنگِ گراں رہا ہے، نہایت کامیاب حریف رہا ہے۔ رینان کا یہ خیال غلط ہے کہ سائنس اسلام کا سب سے بڑا دشمن ہے[۲۱]۔ دراصل اسلام بلکہ کائناتِ انسانیت کا سب سے بڑا دشمن رنگ و نسل کا عقیدہ ہے اور جو لوگ نوعِ انسانی سے محبت رکھتے ہیں، ان کا فرض ہے کہ ابلیس کی اس خوف ناک اختراع کے خلاف علم جہاد بلند کریں۔[۲۲]

اقبال نے تمام عمر ابلیس کی اس خوف ناک ایجاد یعنی رنگ و نسل اور وطن پرستی و زمین پیوستگی کے بتوں کے خلاف جہاد کیا اور اصنام شکنی کا براہیمی فریضہ انجام دیتے رہے۔ کبھی کبھی ملتِ اسلامیہ کے افتراق اور تقدیر پرستی اور برعظیم کی منتشر صورتِ حال سے دل شکستہ ہو کر اپنے نغمۂ داؤدی اور اپنی حدی خوانی کے بے کار چلے جانے کے اندیشے میں بھی مبتلا رہے لیکن اسلام و ایمان کی بے پناہ قوت سے حوصلہ اور ولولۂ تازہ پا کر مسلسل روشنی اور گرمی کا اہتمام کرتے رہے کہ: یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق! اپنے خطبے ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں انھوں نے کس قدر درست لکھا ہے کہ اسلام کی حقیقت اہلِ اسلام کے نزدیک یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے بلکہ اسلامی تصور، وہ ابدی گھر یا وطن ہے، جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ گویا اقبال کی نگاہ میں مذہب صرف معتقدات کا نہیں ایک ہمہ گیر طرزِ زیست کا نام تھا۔ اسی خیال کو انھوں نے اپنے ایک لافانی مصرعے میں یوں بیان کیا ہے: اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے۔ کم نظروں کی نگاہ میں

دین ومذہب ایک زاید شے، ایک فرسودہ لباس ہو سو ہو مگر اقبال کی نظر میں یقین وایمان کی حیثیت گاڑی کے اس پانچویں پہیے کی نہ تھی جس کی ضرورت محض کبھی کبھی پڑتی ہے۔ ان کے خیال میں ایمان وایقان حیاتِ انسانی کا جوہر اور مرکز تھا۔ یہی وہ عامل ہے جس سے بامراد زندگی کا کارواں متحرک رہتا ہے اور بشر، مردِ مرتضیٰ بنتا ہے۔ گویا ایمان ان کی نظر میں نوعِ انسانی کی ایک روحانی اور نامیاتی ضرورت تھی۔ اسی کی قوت سے وہ درویشی ظہور میں آتی ہے جس کے حضور فغفوری و دارائی اپنا سرِ تسلیم خم کرتی ہے۔

دل کی تہوں سے نکلا اور خونِ جگر سے پلا اقبال کا کلام، ادبِ اسلامی کا ایک لازوال نمونہ ہے۔ اسی کی کوکھ سے اسلامی ادب کے ان تصورات ومباحث نے جنم لیا جو تخلیقِ پاکستان کے کچھ عرصہ بعد ہی اردو کے ادبی افق پر ظاہر ہوئے اور جن کی حرارت اور تموج آج بھی ادب صالح کے علمبردار اپنے دل ودماغ کے اندر زندہ و جاوداں پاتے ہیں۔ آگہی، بصیرت، لازمانیت، ایمان اور عشق کے عناصر سے ترتیب پانے والا اقبال کا نغمۂ نوبہار دلوں کو گرمی اور دماغوں کو نور عطا کرتا ہے۔ دانشِ خالدہ کا حامل یہ شعری سرمایہ کشفِ حجابات اور درکِ حقایق کا ایک لافانی معدن ہے جو ایمان اور عشق کے خزانوں سے معمور ہے:

به چشم عشق نگر تا سراغِ او گیری
جہاں بہ چشمِ خرد سیمیا و نیرنگ است

## حواشی وتعلیقات:

۱- اس ہوش ربا مہم کی تفصیل کے لیے محض دو کتابیں ہی دیکھ لینا کافی ہوگا۔ ایڈورڈ سعید کی "Covering Islam" کا نیا Vintage ایڈیشن (۱۹۹۶ء) اور اکبر ایس احمد کی کتاب "Post-modernism and Islam"۔ گوکہ اکبر ایس احمد کو ایڈورڈ سعید کی بعض تعبیرات سے اتفاق نہیں مگر بحیثیتِ مجموعی دونو کی فراہم کردہ تفصیلات بڑی چشم کشا ہیں۔

۲- کلیاتِ اقبال (فارسی)، ص ۳۹۔

۳- تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے "کلیاتِ اقبال (فارسی)" کے ص ۵۷۵-۵۸۷۔

۴- کلیاتِ اقبال (فارسی)، ص ۷۹۰۔

۵- ایضاً، ص ۵۳ (اسرار خودی)۔

۶- ایضاً، ص ۷۹۵ (جاوید نامہ)

۷- ایضاً،ص۸۲۳(پس چہ باید کرد)
۸- کلیاتِ اقبال،ص۱۰۰(ضربِ کلیم)
۹- ایضاً،ص۱۲۸(ایضاً)
۱۰- انھی منفی میلانات کا مظہر وہ عجمی تصوف بھی تھا جس کی اقبال نے شدت سے مخالفت کی کیونکہ اس کے زیرِ اثر پیدا ہونے والا ادب بھی منفی خصوصیات رکھتا ہے۔ اکبرالٰہ آبادی کے نام ۱۱جون ۱۹۱۸ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''عجمی تصرف سے لٹریچر میں دل فریبی اور حسن پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کردینے والا ہے۔ اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرنے والا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔ میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالکِ اسلامیہ میں قابلِ اصلاح ہے۔ Pessimistic Literature کبھی زندہ نہیں رہ سکتا۔''
>
> (اقبال نامہ جلد دوم ص۵۵-۵۶)

۱۱- یہی شذرہ بعد ازاں اردو میں ترجمہ ہو کر ستارۂ صبح (۱۹۱۷ء) میں شائع ہوا۔ اردو ترجمے کے اسلوب سے گمان ہوتا ہے کہ اسے مولانا ظفر علی خاں نے ترجمہ کیا ہوگا۔
۱۲- مقالاتِ اقبال(بار دوم)۱۹۸۸ء،ص۲۳۰۔
۱۳- "Discourses of Iqbal" (Shahid H. Razzaqi) بار اول ۱۹۷۹ء،ص۱۵۸، ۱۵۹۔
۱۴- کلیاتِ اقبال،ص۲۱۱۔
۱۵- کلیاتِ اقبال(فارسی)،ص۵۸۷۔
۱۶- ''اقبال کی ایک تقریر کابل میں'' مشمولہ ''مقالاتِ اقبال'' (بار دوم) ص۲۵۹۔
۱۷- ایضاً،ص۲۶۰۔
۱۸- "Stray Reflections" (بار اول)،ص۱۲۵۔
۱۹- ایضاً،ص۸۱، ۸۲۔
۲۰- اقبال نامہ جلد اول،ص۳۹۹۔
۲۱- یہی بات ذرا تفصیل سے اقبال نے اپنے اس معرکہ آرا خطبے میں بھی کہی جو "The Muslim Community" (۱۹۱۱ء) کے نام سے معروف ہے۔ ملاحظہ ہو اس کا اردو ترجمہ: ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' مشمولہ ''قومی زندگی اور ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' ص۴۳۔۷۴۔
۲۲- ''اقبال نامہ'' جلد اول ص۴۶۷-۴۶۸۔ یہ اقتباس کم وبیش ''اقبال نامہ'' ہی سے ہے مگر میں نے اصل انگریزی متن کو سامنے رکھ کر اس میں کچھ تصرفات کیے ہیں جس کے نتیجے میں اب یہ صحتِ متن سے زیادہ قریب ہو گیا ہے۔

# اقبال کے شعر وفلسفہ پر رومی کے اثرات

یوں تو تاریخ فکر انسانی میں بیسیوں ایسے دبستان نظر آتے ہیں جن کے نظامہائے فکر ایک دوسرے سے متصادم اور متعارض ہیں مگر جزئیات سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو زندگی کے باب میں دو نقطۂ نظر ایسے ہیں جو ہر زمانے میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ یعنی قنوطیت پسندی اور روشن نگری و رجائیت۔ اقلیمِ شعر وفکر میں اس دوسرے نقطۂ نظر کے دو نہایت پر جوش اور انقلاب آفریں علمبردار رومی اور اقبال کی صورت میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ دونوں زمانِ ماضی کے دقیقہ رس شاہد و ناقد، امروز کے ہوش مند ناظر اور مستقبل کے نقش گر، گویا آیندہ گرای (Futurist) ہیں۔ دونوں کی شخصیتوں میں ان تینوں زمانوں کا ایک ایسا حیران کن اجتماع ہے کہ تاریخ شعر انسانی میں اس کی مثالیں کمیاب ہیں۔ دونوں کا شعری وفکری سرمایہ اس پریشان کن فکری سوال کا جواب مہیا کرتا ہے کہ مادہ ومعنی میں کس طرح اتحاد پیدا کر کے اسے ایک نامیاتی وحدت کی شکل دی جائے اور کس طرح موجود کو متغیر کر کے نوعِ انسانی کو آسودہ حال اور اس کے مستقبل کو روشن اور محفوظ بنایا جاسکے۔ کس طرح نزول کا عروج سے اور پستی کا بلندی سے رشتہ جوڑ کر آدمی کو انسان میں بدلا جاسکے اور اس کا ذاتِ حق سے مستحکم اور ناقابل شکست رشتہ قائم کیا جاسکے۔

اقبال کے شعری اور نثری سرمایے کو کلیتہً نگاہ میں رکھا جائے تو ان کے یہاں متعدد فارسی شعراء وادبا اور مشرقی ومغربی فلاسفہ وادبا سے ربط فکری کے شواہد ملتے ہیں لیکن ان سب میں صرف ایک شخصیت ایسی ہے جن کے ساتھ ان کا عمر بھر کا پیمان عشق اور اتحادِ نظر دکھائی دیتا ہے اور وہ شخصیت ہے جلال الدین رومی کی۔ اپنے اردو اور فارسی کلام میں رومی کا نہایت تسلسل سے ذکر ملتا ہے۔ ان کی پہلی شعری تصنیف ''اسرارِ خودی'' (۱۹۱۴ء) سے لے کر آخری شعری مجموعہ ''ارمغان حجاز'' تک رومی کا تواتر سے تذکرہ کیا گیا ہے۔ اپنی ''شذراتِ فکرِ اقبال'' یعنی Stray Reflections سے لے کر اپنے سات انگریزی خطبات تک ہر جگہ رومی کا ذکر ہے اور نہایت

والہانہ پن سے ان کی فکر سے خود کو وابستہ کر کے اپنے عہد کے آشوب پر نگاہ ڈالی گئی ہے۔ اپنی متفرق یادداشتوں پر مبنی کتاب ''اسٹرے ریفلیکشنز'' (نظر ثانی اور اضافہ شدہ ایڈیشن ۱۹۹۲ء) میں اقبال نے دو مقامات پر رومی کا ذکر کیا ہے اور دونوں جگہ نہایت والہانہ پن سے رومی کی غیر معمولی نکتہ آفرینی کو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ ایک جگہ تمثیلات "Parables" کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں:

> ''زندگی کی عمیق ترین صداقتوں کو روزمرہ تمثیلوں کی صورت میں بیان کرنے کے لیے ایک غیر معمولی ذہانت کی ضرورت ہوتی ہے۔ شیکسپیئر، مولانا روم اور عیسیٰؑ غالباً اس نادر و نایاب طباعی کی واحد مثالیں ہیں'' (۶۳)

اسی کتاب میں ایک دوسرے مقام پر رومی کے نسبتہً مفصل ذکر میں نٹشے سے اس کا تقابل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اپنے افکار کے اعتبار سے رومی اور نٹشے میں بعد القطبین پایا جاتا ہے مگر ادبیات اور فکر کی تاریخ میں اتفاق و اختلاف کے نکات خاص دلچسپی کی چیز سمجھے جاتے ہیں۔ آگے چل کر لکھتے ہیں:

> ''گہرے فکری اختلافات کے باوجود یہ دو عظیم مفکر شاعر زندگی پر اپنی فکر کے عملی اثرات کے اعتبار سے کامل طور پر مشابہ ہیں۔ نٹشے اپنے اردگرد نوعِ انسانی کو حالتِ زوال میں دیکھتا تھا۔ اس نے اس زوال کے پس پردہ برسرِ عمل قوتوں کو منکشف کیا اور آخر کار اُس طرزِ زندگی کو واضح کرنے کی کوشش کی جو ہمارے سیارے کے لیے موزوں تھی۔ اس کی فکر کا مرکزی نکتہ اس کا یہ قول تھا: یہ اہم نہیں کہ انسان کو کس طرح محفوظ بنایا جائے بلکہ یہ امر اہم ہے کہ کس طرح انسان کو اس کی محدودیتوں سے بالاتر لے جایا جائے۔ بے مثال رومی نے مسلم دنیا میں ایک ایسے عہد میں ظہور کیا جب حیات و افکار کو اضمحلال سے دوچار کرنے والے عناصر اور بظاہر پرکشش مگر بہ باطن ضعیف کن ادبیات نے مسلم ایشیا کا کم و بیش سارا خون چوس لیا تھا اور تاتاریوں کے لیے آسان فتح کا راستہ ہموار کر دیا تھا۔ رومی نٹشے سے حیات کے افلاس، نااہلیت اور معاشرتی ڈھانچے کے زوال کے باب میں کسی طرح بھی کم حساس نہیں تھے۔ ذرا دیکھیے کہ انھوں نے کس کامل اور صحیح بصیرت کے ساتھ اپنی سوسائٹی کو آہستہ آہستہ چاٹ جانے والی بیماری کی نشاندہی کی ہے اور مسلم مردانگی کے مثالی نمونے کو منکشف کیا ہے۔'' (ص ۱۵۳، ۱۵۴)

اس کے بعد اقبال نے رومی کے انھی اشعار: دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر...الخ کا حوالہ

دیا ہے جو ''اسرارِ خودی'' کا سرِ متن بنائے گئے تھے۔ ''اسرارِ خودی'' جو اقبال کے تصوّرِ خودی کی بہترین اور مربوط ترین مظہر ہے، نہ صرف تمہیدی اشعار میں رومی سے اقبال کے والہانہ عشق کی دلیل فراہم کرتی ہے بلکہ آغاز سے بھی پہلے رومی کے جن اشعار کو سرِ متن بناتی ہے، وہ نہ صرف رومی کے تصوّرِ حیات کے بہترین نمائندہ ہیں بلکہ اقبال کے تصوّرِ زیست اور رومی سے ان کی والہانہ وابستگی کی بھی زندہ برہان کہے جاسکتے ہیں:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر
کز دام[۱] و دو ملولم و انسانم آرزوست

زین ہمرہانِ سُست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

گفتم[۲] کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

اور پھر ''اسرار'' کے تمہیدی اشعار میں رومی کے اچانک ظہور اور ان کی اس ترغیب کا، کہ ''جرعۂ گیراز شراب ناب عشق'' (کلیاتِ اقبال، ص۹) اور ''از قمِ خود زندہ تر کن زندہ را''، جس سپردگی اور بے کنار عقیدت سے ذکر کیا گیا ہے اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ تنہا رومی ہی مشرقی فکریات کے ایک ایسے نمائندہ شاعر تھے جنھیں اقبال اپنا پیر و مرشد، اپنا خضر، اپنا استادِ معنوی قرار دے سکتے تھے۔ ذرا غور فرمایئے کہ اقبال نے اپنے پہلے شعری مجموعے ''اسرارِ خودی'' میں انھیں ''پیرروم'' (ص۸)، ''اخوند روم'' (ص۹۹)، پیامِ مشرق میں ''مرشد رومی''، ''حکیم پاکزاد'' (ص۱۹۰)، ''پیر یزدانی'' اور ''پیر عجم''، جاوید نامہ میں ''حضرت رومی''، ''دانائے راز''، ''رومی آن، عشق و محبت را دلیل''، ''مرشد اہل نظر'' اور مثنوی ''پس چہ باید کرد'' میں ''حضرت جلال الدین رومی'' کہا ہے۔ صرف یہی نہیں اپنے اردو شعری مجموعوں میں بھی انھیں کثرت سے حوالہ بنایا اور ان کے اشعار اور افکار کے ذریعے اپنے تصوّرِ حیات و کائنات کی توضیح کی ہے۔ اردو مجموعوں میں بانگِ درا، بالِ جبریل، ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز (بہرۂ اردو) ہر مجموعے میں کہیں نہ کہیں رومی کا ذکر آیا ہے یا ان کے اشعار کی تضمین کی گئی ہے۔ یوں لگتا ہے کہ علوِ فکری اور شعری کمالات کی حامل اس شخصیت نے گویا اقبال کے پورے وجود میں رس بس کر ان کی کامل شخصیت کا احاطہ کر رکھا ہے

درآنحالیکہ دونوں کے درمیان قریباً سات صدیوں کا زمانی بُعد حائل ہے۔ مگر یاد رکھنا چاہیے کہ علوِ فکر و تخیل زائیدۂ زمان نہیں، ابوالوقت ہوتا ہے اور ''بُعدِ منزل نبود در سفرِ روحانی''!

اقبال اور رومی کے یہاں محض اسلوب شعری ہی میں نہیں، موضوعات شعری میں بھی کمال مشابہت نظر آتی ہے۔ دونوں کے تصوّرِ انسان، تصوّرِ حیات اور تصوّرِ عشق نیز ان تصوّرات کے تحت ذیلی تصوّرات میں حیرت انگیز مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ تاہم یہ حقیقت نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ اقبال و رومی میں مرید و مراد کے باہمی عقیدت مندانہ اور احترامی رشتے کے باوجود ایسا نہیں ہے کہ اقبال نے رومی میں اپنی شخصیت کو گم کر دیا ہو۔ رومی سے اقبال کی فیضان اندوزی کسی اندھے بہرے مقلد کی نہیں، بلکہ ایک وسیع النظر اور کمال تربیت یافتہ، پختہ فکر دانشور کی ایک دوسرے بے نظیر متکلم، عالم اور حامل حکمت و حرارت اور عرفان الٰہی کی فیض یافتہ شخصیت سے اثر پذیری ہے[۳]۔ دونوں اپنے اپنے دائرے میں بے مثال مفکر شاعر کہے جا سکتے ہیں اور دونوں کا انتہائی چشمۂ فیض اندوزی، الہامِ ربانی ہے:

اگر کلام نہ از آسماں فرود آید
چرا بہ ہر سخنے خامہ در سجود آید

سعید نفیسی نے اقبال کی اسی منفرد حیثیت کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے: ''کسی جرأت نمی کرد دوش بدوش و سر بہ سر حدیقہ و مثنویات عطار و مثنوی مولانا و گلشن راز بگذارد۔ این نابغۂ پاکستانی این دلاوری را کرد و از عہدہ ہم برآمد۔ گویا می گفت ''می گویم و می آیمش از عہدہ برون''۔[۴]

رومی کے عہد پر نگاہ ڈالیں تو احساس ہوتا ہے کہ ہم ایک ایسے پرآشوب اور گھٹے ہوئے ماحول میں سانس لے رہے ہیں جس پر خوف، دہشت، تقدیر کی جبریت اور بے یقینی کا آسیب مسلّط ہے۔ فتنۂ تاتاری نے اس زمانے کے عالمِ اسلام کو ہلا کر رکھ دیا تھا۔ چنگیزی جتھوں نے ایشیا اور مشرقی یورپ کے بعض حصّوں کو تاخت و تاراج کیا اور جرمنی کی مشرقی سرحدات سے لے کر جاپان کے ساحل سمندر تک کے علاقے پر قبضہ کر لیا تھا۔ غرض جہاں کہیں یہ گئے موت اور تباہی کی داستان رقم کرتے گئے۔ یہ مرکزی اناطولیہ تک رسا تھے۔ رومی اسی فتنہ انگیز عہد میں سانس لے رہے تھے اور اس کے ردِّعمل کے طور پر اپنے عہد کے لیے گویا ایک نیا عہد نامۂ بشارت تحریر کر رہے تھے جس کے رگ و پے میں بلند نگہی، رجائیت، حوصلے، مبارز طلبی اور نئے امکانات کا لہو رواں دواں تھا۔ شاید اسی لیے محمد اسلامی ندوشن نے رومی کی مثنویِ معنوی کو بعد از اسلام کا ایک حماسہ قرار

دیتے ہوئے لکھا ہے:

''اگر آں را حماسہ خوانیم برای آن است کہ حماسہ کلیت روح و پویش یک ملت را در راہ تثبیت خود بہ کاری اندازد۔ یعنی نوعی مبارزہ است باز مانہ، با جواب نامساعد زندگی، چہ دشمن خارجی باشد و چہ دشمنش داخلی کہ ناظر بہ درونِ خودِ انسان است''۔[۵]

اقبال نے جس عہد میں آنکھ کھولی وہ عہد بھی بدقسمتی سے مسلم ملت کا عہد زوال تھا اور مسلمانوں کے لیے گویا ایک فتنۂ کبریٰ۔ یہاں بھی منفی تصورات حیات نے صحت مند زادیہ ہائے نگاہ کی جگہ لے لی تھی۔ مسلم دنیا کے بڑے حصے پر مغربی استعمار کا تسلط تھا۔ اس حادثے نے بے یقینی، یاس، بے سمتی، خود فراموشی اور نفیِ خودی کے تصورات کو عام کیا۔ اقبال نے رومی سے اپنا اور اپنے عہد کا تقابل کرتے ہوئے کس قدر برمحل لکھا ہے:

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرار جاں من
بدورِ فتنۂ عصر کہن او
بدورِ فتنۂ عصر رواں من[۶]

رومی اور اقبال دونوں نے اپنے اپنے عہد کے انسان کو حوصلہ مندی، احساس عظمت اور مبارزہ طلبی کا سبق دیا۔ یہ سبق آج بھی آفاقی نوعیت و اہمیت کا حامل ہے۔ رومی نے انسان کی عظمت اور اس کے باطن میں موجود امکانات کا ذکر بڑے جوش و جذبہ کے ساتھ اپنی مثنوی اور اپنے ملفوظات ''فیہ مافیہ'' میں کیا ہے:

''آدمی عجیب چیز است۔ دروے ہمہ چیز مکتوب است۔ حجب و ظلمات نمی گذارد کہ او آن علم را در خود بخواند با ایں ہمہ کہ در ظلمات است و محجوب پردہ ہاست، ہم چیزے می خواند و از آن واقف است۔ بنگر کہ چون این ظلمات و حجب برخیزد چسان واقف گردد و از خود چہ علم ہا پیدا کند''۔[۷]

انھی ملفوظات میں ایک جگہ لکھتے ہیں کہ: ''پس از آدمی آن کاری آید کہ نہ از آسمان ہا می آید و نہ از زمین ہا می آید و نہ از کوہ ہا''۔[۸]

رومی کے نزدیک انسان شمشیر ہندی کی طرح قیمتی ہے۔ یہ تلوار گوشت کاٹنے کے لیے نہیں۔ انسان کی حیثیت دیگ زریں کی ہے اور دیگِ زریں شلغم پکانے کے لیے نہیں ہوتی۔ پھر

انسان سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں:

''حق تعالیٰ تو را قیمت عظیم کردہ است۔ می فرماید کہ اِنَّ اللّٰہَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُومِنِیْن اَنْفُسَھُم وَ اَمْوَالَھُمْ بِاَنَّ لَھُمُ الْجَنَّۃ۔

تو بہ قیمت ورائے دو جہانی
چہ کنم قدر خود نمی دانی''[۹]

یہی بات سعدی نے اپنے انداز میں کہی تھی:

قیمتِ خویش راخسیس مکن
کہ تو دراصل گوہر نابی

رومی اس امر پر تاسف کا اظہار کرتے ہیں کہ انسان نے باوصف عظمت، اپنی قدر و قیمت نہیں پہچانی:

خویشتن نشناخت مسکیں آدمی
از فزونی آمد و شد در کمی
خویشتن را آدمی ارزاں فروخت
بود اطلس خویش بر دلقے بدوخت[۱۰]

---

ظاہرش را پشۂ آرد بچرخ
باطنش آمد محیط ہفت چرخ[۱۱]

اور پھر اس کو اس کی عظمت کا احساس دلا کر کس اعتماد سے فرماتے ہیں:

بزیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اقبال کے کلام میں بھی عظمت انسانی، قوتِ تسخیر اور انسان کے باطن میں چھپے ہوئے لاتعداد امکانات کا ذکر نو بہ نو پیرایوں میں پھیلا نظر آتا ہے۔ مثلاً:

دردشتِ جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بہ کمند آور اے ہمت مردانہ[۱۲]

---

میتواں جبریل را گنجشک دست آموز کرد
شہپرش باموے آتش دیدہ بستن می تواں[۱۳]

---

کیوں گرفتار طلسم ہیچ مقداری ہے تو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکتِ طوفاں بھی ہے[۱۴]

یا مثلاً:

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد

فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خود گرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد

خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل
حذر اے پردگیاں، پردہ درے پیدا شد

آرزو بے خبر از خویش بہ آغوشِ حیات
چشم وا کرد و جہان دگرے پیدا شد

زندگی گفت کہ در خاک طپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبد دیرینہ درے پیدا شد[۱۵]

یا مثلاً:

فروغ خاکیاں از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکب تقدیرِ ما گردوں شود روزے
خیالِ او کہ از سیلِ حوادث پرورش گیرد
ز گرداب سپہر نیلگوں بیروں شود روزے

یکی در معنیِ آدم نگر از من چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے
چنان موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں رادل از تاثیراو پرخوں شودروزے[۱۶]

حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے تصوّرِ خودی کے پسِ پشت زیادہ تر رومی کا اور کسی قدر بیدل کا حرکی تصوّرِ حیات کارفرما ہے۔ یہاں بیدل سے تو بحث نہیں، البتہ اس باب میں رومی کے بعض اشعار درج کرنا بے محل نہ ہوگا۔ بالِ جبریل کی مشہور طویل نظم ''پیر و مرید'' اقبال کے استفسارات اور رومی کے جوابات پر مشتمل ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ نظم رومی کے تصوّرِ علم، تصوّرِ تہذیب، تصوّرِ انسان، قوموں کے عروج و زوال اور تصوّرِ جبر و قدر وغیرہ کی اجمالی مگر بڑی عمیق سطح پر وضاحت کرتی ہے۔ علاوہ ازیں اقبال کے تخلیقی شاہکار جاوید نامے میں رومی کی رہنمائی میں سفرِ عروج و افلاک کے دوران انسان، خدا اور کائنات اور حیات و ممات کے امور پر جس قدر چشم کشا حقائق ملتے ہیں اور عقبٰی کے دوش بدوش دنیا کو معنوی طور پر قابلِ رشک مقام بنانے کے ضمن میں جن فکر انگیز نکات کی جانب اشارے ملتے ہیں، یہ سب حد درجہ قابلِ توجہ ہیں۔ یہاں پہلے اقبال کے استفسارات کے ضمن میں رومی کے دیے گئے جوابات درج کیے جاتے ہیں جن سے رومی کی وسعتِ نظر اور عارفانہ بصیرت کا اندازہ بھی ہوتا ہے اور مذکورہ تصوّرات کی وضاحت بھی:

دست ہر نااہل بیمارت کند
سوے مادر آکہ تیمارت کند[۱۷]

بندۂ یک مردِ روشن دل شوی
بہ کہ بر فرقِ سرِ شاہاں روی[۱۸]

بالِ بازاں راسوے سلطاں برد
بالِ زاغاں را بگورستاں برد[۱۹]

بندہ باش و برزمیں رو چوں سمند
چون جنازہ نے کہ بر گردن برند[۲۰]

آن کہ بر افلاک رفتارش بود
برزمیں رفتن چہ دشوارش بود[۲۱]

علم را بر تن زنی مارے بود
علم را بردل زنی یارے بود[۴۲]
مرغ پر نارُستہ چوں پرّاں شود
طعمۂ ہر گربہ درّاں شود[۴۳]
کارمرداں روشنی و گرمی است
کاردوناں حیلہ و بے شرمی است[۴۴]

اوراب جاوید نامے میں اقبال کے استفسارات کے ضمن میں رومی اپنے تصورِ حیات وتصورِ خودی، تسخیر فطرت کے اسالیب اور معارفِ خلوت وجلوت، وصول الی اللہ، تصورِ معراج اور تصورِ زمان ومکان کی وضاحت کرتے ہیں مگراس فرق کے ساتھ کہ نظم ''پیرومرید'' میں رومی کے جوابات خودان کے اپنے اشعار کی صورت میں ہیں اور یہاں جوابات اقبال نے اپنے لفظوں میں ترتیب دیے ہیں مگراس ایجاز اوراس قدر مہارت کے ساتھ کہ ان کی قدرتِ کلام پر رشک آتا ہے:

زندگی خود را بخویش آراستن
بر وجودِ خود شہادت خواستن
زندہ ای یا مردہ ای یا جاں بلب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہدِ اول شعورِ خویشتن
خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے
خویش را دیدن بنورِ دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق
خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق
بر مقامِ خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش
امتحانِ خویش کن موجود باش[۲۵]
باز گفتم پیشِ حق رفتن چساں
کوہ و خاک و آب را گفتن چساں
گفت اگر "سلطان" ترا آید بدست
می تواں افلاک را از ہم شکست
نکتۂ "الا بسلطاں" یاد گیر
ورنہ چون مور و ملخ در گِل بمیر[۲۶]

---

زورِ عشق از باد و خاک و آب نیست
قوتش از سختیِ اعصاب نیست
عشق با نانِ جویں خیبر کشاد
عشق در اندام مہ چاکے نہاد
عشق سلطان است و برہانِ مبیں
ہر دو عالم عشق را زیرِ نگیں
لازمان و دوش و فردائے ازو
لا مکان و زیر و بالائے ازو
عاشقی؟ از سو بہ بے سوئی خرام
مرگ را بر خویشتن گرداں حرام
اے مثال مردہ در صندوق گور
می تواں برخاستن بے بانگ صور![۲۷]

---

تو ازیں نہ آسمان ترسی؟ مترس
از فراخاے جہاں ترسی؟ مترس

چشم بکشا بر زمان و برمکاں
این دو یک حال است از احوال جاں
چیست جاں؟ جذب و سرور و سوز و درد
ذوقِ تسخیر سپہرِ گرد گرد
از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور
چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور![۲۸]

بے محل نہ ہوگا کہ اگر یہاں خود رومی کے کلام سے استشہاد کر کے ان کی فکریات کے مرکزی تصوّر یعنی عشق کی وضاحت کردی جائے۔ رومی سے پہلے غزالی نے بھی عشق کی عظمت کو اپنی معروف کتاب ''احیاء علوم الدین'' میں بیان کیا تھا اور اسے معرفت کا زائیدہ قرار دیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ عشق، تصوف و عرفان کا ایک سدا بہار موضوع ہے اور اس پر رومی سے پہلے سنائی و عطار نے بھی بہت کچھ لکھا ہے۔ رومی کے نزدیک عشق ''فساد از خوردن گندم'' سے بالا ہے اور اس کا تعلق الحق سے ہے۔ مثنوی کے دفتر دوم میں عشق کی توضیح کے لیے ذیل کے اشعار ملتے ہیں۔ عشق کی کیمیا گری اور معجزہ طرازی کے ان نمونوں کا اقبال پر فیضان واضح ہے:

از محبت تلخ ہا شیریں شود
از محبت مس ہا زریں شود
از محبت دُردہا صافی شود
از محبت دَردہا شافی شود[۲۹]
از محبت مردہ زندہ می شود
از محبت شاہ بندہ می شود[۳۰]

مثنوی کے دفتر پنجم میں بھی عشق کی یہ معجزہ کاری نظر آتی ہے:

زاہد باترس می تازد بہ پا
عاشقاں پرّاں تراز برق و ہوا[۳۱]

دراصل عشق ان کا کام ہے جن کے حوصلے زیادہ اور جن کی نگاہ وسیع ہوتی ہے۔ رومی نے اپنے دیوان میں بھی لکھا ہے:

در رہِ معشوق ما ترسندگان را کار نیست
جملہ شاہانند آنجا، بندگان را بار نیست[۳۲]

---

فراخ تر ز فلک گشت سینۂ تنگم
لطیف تر ز قمر گشت چہرۂ زردم
شراب خانۂ عالم شد است سینۂ من
ہزار رحمت بر سینۂ جواں مردم[۳۳]

مثنوی میں ایک اور جگہ عشق کی قوت تسخیر اور اس کی ہمیشہ بہاری کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد
کوہ در رقص آمد و چالاک شد[۳۴]

---

باغ سبز عشق کو بے منتہاست
جز غم و شادی درو بس میوہ ہاست
عاشق زیں ہر دو حالت برتراست
بے بہار و بے خزان سبز و تر ست[۳۵]

کہیں کہیں تو دونوں کے یہاں اس قدر گہری مماثلت ملتی ہے کہ حیرت ہوتی ہے۔ اظہار و اسلوب کا اس قدر تحیر خیز تماثل بتاتا ہے کہ اقبال نے رومی کو کس والہیت کے ساتھ اپنے وجدان کا حصہ بنالیا تھا اور کس خوبی سے ان کے افکار میں جذب ہو گئے تھے۔ رومی کہتے ہیں:

گم شدن در گم شدن دینِ من است
نیستی در ہست آئینِ من است
چون بہ یک دم صد جہاں واپس کنم
بنگرم گامِ نخستینِ من است[۳۶]

اور اقبال کہتے ہیں:

عاشقم فریاد ایمان من است

شورِ حشر از پیش خیزانِ من است[۳۷]

اقبال نے رومی ہی کی طرح عشق کو زمان و مکان کی حدود سے ماورا قرار دیا ہے۔ رومی کہتے ہیں:

تو روز و شب دو مرکب داں یکے اشہب یکے ادہم

بر اشہب بر نمی شینم، سرِ ادہم نمی دارم

جز این منہاجِ روز و شب بود عشاق را مذہب

کہ من مسلک بہ زیرِ این کہن طارم نمی دارم[۳۸]

اور اقبال کہتے ہیں:

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام

اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں[۳۹]

نہ صرف یہ کہ اقبال رومی کے تصوّرِ عشق سے متاثر ہیں بلکہ دونوں کے یہاں تصوف کے بارے میں بھی مماثل خیالات ملتے ہیں۔ رومی کی طرح اقبال بھی عجمی تصوف کے منفی عناصر کو ہدف تنقید بناتے ہیں اور اس ضمن میں ان کے یہاں بڑا شدید رویہ پایا جاتا ہے۔ رومی کی طرح وہ بھی عجمی تصوف کے فنا کے تصورات پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں۔ رومی کا موقف ہے کہ اگر فنا کے بعد بقا کی طرف پیش رفت نہ ہو تو یہ نوعِ انسان کے لیے زیاں بخش ہے۔ معروف دانشور اے ایچ کمالی نے ''فکر اسلامی کا ورثہ'' کے زیر عنوان رومی کے تصوّرِ عشق پر بحث کرتے ہوئے یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ رومی کے لیے عشق اخلاقی طرزِ عمل کے ایک اصول کا درجہ رکھتا تھا۔ عرفان کے ایک اصول کی حیثیت سے اس کا انجام سمندر کی وسعتوں میں گم ہو جانے کے سوا کچھ نہیں۔ رومی نے تجربۂ محبت کے علمیاتی معانی کا ادراک کیا۔ رومی کے نزدیک محبت کا تجربہ سالک کی صلاحیتوں کو اجاگر کرتا ہے اور وہ اپنے اندر مطلوب و محبوب کی صفات پیدا کر لیتا ہے۔ اگر تمھیں آگ کی ماہیت جاننا ہے تو آگ بن جاؤ[۴۰]۔ اس ضمن میں رومی کے ذیل کے اشعار قابل توجہ ہیں جن میں لوہے کو آگ کی بھٹی سے آگ بنتے دکھایا گیا ہے مگر کچھ اس طرح کہ لوہا آگ کے رنگ میں رنگ کر بھی اپنی اصل حقیقت کو ضائع نہیں کرتا۔ یہ ایک لطیف انداز ہے تصورِ فنا کی تردید کا۔

رنگ آہن، محوِ رنگ آتش است
ز آتشے می لافد و آتش وش است
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
گوید او من آتشم من آتشم [۴۱]

تصوف و عرفان میں ایک مبحث صورت و معنی کا بھی ہے۔ بعض صوفیہ کے نزدیک شریعت ابتدا ہے اور طریقت انتہا۔ اس طرح کے مباحث شریعت پر طریقت کو ترجیح دے کر شریعت کی بیخ کنی کا سبب بنتے ہیں۔ بعض کے نزدیک شریعت چھلکا ہے اور طریقت مغز۔ رومی نے اس باب میں بڑے لطیف انداز میں اس طرزِ فکر کی تردید کی ہے۔ کہتے ہیں:

''ہمچنا نک کار، بی مغز برنمی آید، بی پوست نیز برنمی آید۔ چنانک دانہ را اگر بی پوست درز مین کاری بر نیاید، چون باپوست درز مین وفن کنی برآید و درختی شود عظیم۔ پس از ین روتن نیز اصلی عظیم باشد''۔ [۴۲]

اسی طرزِ استدلال کو بغیر کنائے کے کھلے اور واضح انداز میں اقبال نے اپنی متعدد شعری اور نثری تحریروں میں واضح کیا ہے۔ خان نیاز الدین کے نام ۱۳ر فروری ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

''حضرات صوفیہ خود کہتے ہیں کہ شریعت ظاہر ہے اور تصوف باطن لیکن اس پرآشوب زمانے میں وہ ظاہر جس کا باطن تصوف ہے، معرضِ خطر میں ہے۔ اگر ظاہر قائم نہ رہا تو اس کا باطن کس طرح قائم رہ سکتا ہے''۔ [۴۳]

فکرِ رومی سے اقبال کی تاثیر پذیری کا ایک ثبوت رومی کے متعدد اشعار کی تضمینات اور رومی کی زمینوں میں کہی گئی غزلیں بھی ہیں۔ یہ موضوع فی نفسہٖ ایک طویل مقالے کا متقاضی ہے لہٰذا یہاں اس سے صرفِ نظر کیا جاتا ہے نیز رومی کی شاعری میں باز کی علامت (تفصیل کے لیے دیکھیے دفتر دوم) اور اقبال کی شاعری میں شاہین کی علامت میں بڑی مماثلت پائی جاتی ہے مگر تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

نہ صرف شاعری میں بلکہ اقبال نے اپنے اہم ترین نثری کارنامے ''جدید تشکیل الٰہیات اسلامیہ'' میں بھی کئی جگہ رومی کا ذکر کمال شیفتگی سے کیا ہے۔ اس ضمن میں اقبال کے تیسرے، چوتھے اور ساتویں خطبے دیکھے جا سکتے ہیں۔ چوتھے خطبے میں اقبال نے عصر جدید کے آشوب و بحران

کے حل کے لیے ایک رومی کی ضرورت محسوس کی ہے۔ کہتے ہیں:

The world of today needs a Rumi to create an attitude
of hope and to kindle the fire of enthusiasm for life.[۴۴]

بال جبریل میں بھی تو ایک موقع پر ایسی ہی بات کہی تھی:

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں[۴۵]

کیا یورپ اور خصوصاً امریکہ میں رومی کی روز افزوں اور حیرت انگیز مقبولیت کا سبب یہی تو نہیں کہ روحانی طور پر بنجر اور باطنی سطح پر کھوکھلی تہذیب کے فرزندوں کو رومی کی صورت میں ایک ایسا نجات دہندہ دکھائی دیا ہے جو ان کے اندر کی تشنگی کو بجھانے کا سروسامان کر سکتا ہے اور ان کے باطن میں آتش شوق کی چنگاری روشن کر سکتا ہے کہ یہی کام روشن ضمیر حضرات تہذیبوں کے بجھتے چراغوں کو سہارا دینے کے لیے ہر دور میں کرتے رہے ہیں۔

## حواشی:

۱- دیوان شمس تبریز مرتبہ فروز انفر ۱۳۸۰ھ۔ش میں ''دام'' کے بجائے ''دیو'' ہے۔ص ۱۳۴

۲- ایضاً، ''گفتم'' کے بجائے ''گفتند'' ص ۱۳۶

۳- خود اقبال کو بھی اس امر کا بخوبی احساس تھا، اس لیے کہتے ہیں:

شرار جستہ می گیر از درونم
کہ من مانند رومی گرم خونم

۴- اقبال و جہان فارسی بہ حوالہ ''رومی عصر'' چاپ تہران، ص الف

۵- از رود کی تا بہار، جلد دوم، ص ۱۴۷

۶- کلیات اقبال فارسی (شیخ غلام علی اینڈ سنز) لاہور، ص ۹۳۸

۷- فیہ مافیہ، مرتبہ بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۷۸ھ ش، تہران، ص ۵۰

۸- ایضاً، ص ۱۴

۹- ایضاً، ص ۱۵

۱۰- مثنوی رومی، دفتر سوم، جلد دوم، مرتبہ نکلسن، ص ۵۷

۱۱- مثنوی رومی، دفتر چہارم، جلد دوم، مرتبہ نکلسن، ص ۵۰۲

۱۲- کلیات اقبال فارسی بحوالۂ سابقہ، ص ۳۳۶

۱۳- ایضاً،ص ۳۳۰

۱۴- کلیاتِ اقبال اردو (شیخ غلام علی اینڈ سنز)، لاہور، ص ۱۹۳

۱۵- کلیاتِ اقبال فارسی، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۵۵

۱۶- ایضاً،ص ۵۰۴

۱۷- مثنوی، دفتر دوم، جلد اول، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۶۵

۱۸- مثنوی، دفتر سوم، جلد دوم، بحوالۂ سابقہ، ص ۳۷

۱۹- مثنوی، دفتر ششم، جلد سوم، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۵۵

۲۰- مثنوی، دفتر ششم، جلد سوم بحوالۂ سابقہ، ص ۲۸۹۔ نسخۂ نکلسن میں یہ مصرع متفاوت ہے: چون جنازہ نہ کہ برگردن نہند

۲۱- مثنوی، دفتر دوم، جلد اول، بحوالۂ سابقہ، ص ۳۲۷

۲۲- نسخۂ رمضانی، نسخۂ جعفری اور نسخۂ نکلسن میں دونوں مصرعے یوں ہیں:

علم را بر تن زند باری شود
علم چون بردل زند یاری شود

(دفتر اول، جلد اول، نکلسن، ص ۲۱۲)

۲۳- نسخۂ نکلسن، دفتر اول، جلد اول میں دوسرا مصرع یوں ہے: لقمۂ ہر گریہ دراں شود (ر۔ک ص ۳۷)

۲۴- ایضاً، ص ۲۱

۲۵- کلیاتِ اقبال فارسی (بحوالۂ سابقہ)، ص ۶۰۷، ۶۰۸

۲۶- ایضاً، ص ۶۰۸

۲۷- ایضاً، ص ۶۱۰، ۶۱۱

۲۸- ایضاً، ص ۶۱۱، ۶۱۲

۲۹- مثنوی کے دفتر اول میں بھی عشق کی معجزہ کاری کا بیان ہے اور خاصی شرح و بسط کے ساتھ مثلاً

ہر کرا جامہ ز عشقی چاک شد
او ز حرص و جملہ عیبی پاک شد

وغیرہ۔ خود اقبال نے بھی ایک اور موقع پر عشق کی فیض رسانی کو یوں بیان کیا:

عشق سوہاں زد مرا آدم شدم
عالم کیف و کم عالم شدم

۳۰- دفتر دوم، جلد اول، مرتبہ نکلسن، ص ۳۳۰

۳۱- جلد سوم، مرتبہ نکلسن، ص ۱۳۹

۳۲- کلیات شمس تبریزی، مرتبہ بدیع الزمان فروزانفر، ص۱۲۱
۳۳- ایضاً، (چاپ انتشارات امیر کبیر)، جلد دوم، ص۱۲۰
۳۴- دفتر اول، جلد اول، مرتبہ نکلسن، ص۴
۳۵- دفتر اول، جلد اول، مرتبہ نکلسن، ص۱۰۹
۳۶- کلیات شمس تبریزی، جلد اول، ص۲۶۹
۳۷- کلیات اقبال فارسی، ص۷
۳۸- کلیات شمس تبریزی یا دیوان کبیر (بہ تشریحات وحواشی بدیع الزمان فروزانفر)، انتشارات دانشگاہ تہران۔ جزدسوم، ص۱۹۹
۳۹- کلیات اقبال اردو (بحوالۂ سابقہ)، ص۳۱۰
۴۰- یا رومی کے بقول:

پس قیامت شو قیامت را ببین
دیدن ہر چیز راشرط است این
(دفتر ششم، جلد سوم مرتبہ نکلسن، ص۳۱۶)

عشق کی ایسی ہی قیامت خیزی اور قوت تسخیر کو کلیات شمس تبریزی میں بھی عجیب کیفیت میں بیان کیا گیا ہے:

امروز قیامت تو برخاست
برخیز و قدم برآسمان نہ
از آتش عشق نردبان ساز
برگنبد چرخ نردبان نہ

کلیات شمس تبریزی (انتشارات امیر کبیر)، جلد دوم، ص۴۲۱

۴۱- دفتر دوم، جلد اول، مرتبہ نکلسن، ص۳۲۰
۴۲- فیہ مافیہ (ملفوظات رومی) بحوالۂ سابقہ، ص۱۹
۴۳- مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان، بزم اقبال لاہور، س-ن، ص۲
۴۴- "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" (مرتبہ ایم سعید شیخ) ص۹۷
۴۵- کلیات اقبال اردو بحوالۂ سابقہ)، ص۳۲۰

فارسی میں یہ مقالہ ''تاثیر مولوی بر اندیشۂ محمد اقبال لاہوری'' کے زیر عنوان ''میراث مکتوب'' (تہران) کے زیر اہتمام منعقدہ ۴ دسمبر ۲۰۰۶ء کو ایک روزہ اقبال ورومی سیمینار میں پڑھا گیا اور مجلہ ''آیئنۂ میراث'' تہران کے رومی نمبر شمارہ ۳۸ میں شائع ہوا (پائیز ۱۳۸۶ھ۔ش)

# علامہ اقبال اور اتحادِ عالمِ اسلامی

اگر یہ سوال کیا جائے کہ اقبال کی تمام شعری ونثری تحریروں اور خود ان کی سراپا دردمند و بے قرار زندگی کا خلاصہ اور ماحصل کیا ہے تو اسے ایک جملے میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے: ''ملتِ اسلامیہ سے بے پناہ عشق اور عالم اسلام کے اتحاد و یگانگت کی نامختتم آرزو۔'' انھوں نے جس تواتر سے اپنے پہلے شعری مجموعے سے لے کر ارمغانِ حجاز تک اور اپنی تقاریر، خطبات، مکتوبات اور مقالات میں اہلِ اسلام کے تاب ناک ماضی اور ان کے روشن مستقبل کی پیش قیاسی کی ہے اس میں اردو فارسی کا کوئی دوسرا شعار یا دانش ور اُن کا حریف نہیں۔ خاکِ مدینہ و نجف کے سرمۂ بصیرت افزا سے اپنی آنکھیں روشن کرنے والے فکرِ اسلامی کے اس اَن تھک مفسّر اور مجدّد نے ملتِ اسلامیہ کی بقا اور اس کی نشأۃ ثانیہ کے لیے اپنے خیالات ومحسوسات کا ایک ایسا ذخیرہ چھوڑا ہے جسے حوادث کے ابرِ باراں اور زمانے کا تیز رو سیلاب کبھی گزند نہیں پہنچا پائے گا۔ اقبال نے کس قدر سچ کہا تھا:

چشمۂ حیوان براتم کردہ اند
محرم رازِ حیاتم کردہ اند!
ذرّہ از سوزِ نوایم زندہ گشت
پر گشودو کرمکِ تابندہ گشت
ہیچ کس رازے کہ من گویم نگفت
ہمچو فکرِ من دُرِ معنی نہ سفت
من کہ این شب را چو مہ آراستم
گرد پائے ملتِ بیضا ستم

ملتے در باغ و راغ آوازہ اش
آتشِ دلہا سرودِ تازہ اش[1]

اپنی کمال دردمندی اور بے مثال مسیحا نفسی کو اپنے کامل ایقان کا حصہ بنا کر اقبال مسلمانوں کی وسیع و عریض سرزمینوں کو لالہ زاروں میں ڈھالنے کے آرزومند ہیں۔ انھیں بلند نگہی، آسماں پروازی اور "ثریا را گرفتن از لبِ بام" کا زندۂ جاوید درس دیتے ہیں:

تا کجا در تہِ بالِ دگراں می باشی
در ہوائے چمن آزادہ پریدن آموز!

---

ز خاکِ خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست
تجلیِ دگرے در خور تقاضا نیست

---

نوائے من بہ عجم آتشِ کہن افروخت
عرب ز نغمۂ شوقم ہنوز بی خبر است

---

عرب از سر شکِ خونم ہمہ لالہ زار بادا
عجم رمیدہ بو را نفسم بہار بادا
نہ بہ جادۂ قرارش نہ بہ منزلے مقامش
دلِ من، مسافرِ من کہ خداش یار بادا
چو بہ جانِ من در آئی دگر آرزو نہ بینی
مگر این کہ شبنمِ تو، یمِ بے کنار بادا[2]

اسلام کی حقانیت اور مسلم کلچر کے حیات بخش عناصر، اقبال کے لیے شنیدہ نہیں، دیدہ کی حیثیت رکھتے تھے اور ان کے وجدان میں ایک طرح سے حاضر و موجود تجربے کی حیثیت سے جولاں و جنباں تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس دینِ متین کی عظمت کو نو بہ نو اسالیب میں اور زندہ اور جیتے جاگتے علائم اور استعاروں کے پیرایے میں بیان کرتے تھے۔ "بخود خزیدہ و محکم چو کوہساراں زی" کے حیات خیز درس کے پس پشت دینِ اسلام کی سمندر کی سی گہرائی اور وسعت کی حامل ابدیت اور ناقابلِ تسخیر پہاڑوں کی سی صلابت کارفرما تھی۔ اقبال نے صاف لکھا ہے کہ میرے

دستِ نغمہ نواز میں کوئی نیا ساز نہیں، وہی دیرینہ چنگ ہے مگر میں اس کے تاروں کو معمول کے مضراب سے نہیں، شیر کے ناخن سے چھیڑتا ہوں کیوں کہ اس ساز کے تار بھی معمول کے تار نہیں بلکہ پتھر کی رگوں سے وجود میں آئے ہیں۔ ذرا دیکھیے مسلم ثقافت کے رنگارنگ جمال اور اس کے عناصرِ جلال کو کس پُر زور تخلیقی اسلوب میں بیان کرتے ہیں:

بدستِ من ہمان دیرینہ چنگ است
دَرونش نالہ ہائے رنگ رنگ است
ولے بنوازمَش با ناخنِ شیر
کہ اورا تار از رگ ہائے سنگ است[۳]

---

عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال
عجم کا حسنِ طبیعت، عرب کا سوزِ دَروں

شاید یہاں اس وضاحت کی ضرورت نہیں کہ مذہب اور ثقافت ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں اور یہ قول ایلیٹ:

"No culture has appeared or developed except together with a religion."[۴]

''رموزِ بے خودی'' میں ایک جگہ اقبال نے ''ملتِ محمدیہ'' کے دوام کو آیاتِ قرآنی کے حوالے سے بڑے تخلیقی انداز سے ثابت کیا ہے۔ اس مبحث کا عنوان ''در معنیِ این کہ ملتِ محمدیہ نہایتِ زمانی ندارد کہ دوام این ملتِ شریفہ موعوداست'' درج کرنے کے بعد اقبال لکھتے ہیں کہ فرد تو ایک مشتِ گِل سے پیدا ہوتا ہے اور قوم کسی صاحبِ دل کے دل سے پیدا ہوتی ہے۔ جب قومیں اپنے اعلیٰ نصب العین ترک کر دیتی ہیں تو موت سے ہم کنار ہو جاتی ہیں۔ رہا یہ سوال کہ ملتِ محمدیہ اور معمول کی اُمتوں میں کیا فرق ہے تو اقبال کا جواب یہ ہے کہ قومیں بھی گو افراد کی طرح ایک متعین عمر گزار کر مر جاتی ہیں مگر امتِ محمدیہ کے مقدر میں حیاتِ ابدی لکھی ہے کیوں کہ اس کے پاس دائمی پیغام کا حامل قرآن حکیم موجود ہے اور اس امت کا وقتی غروب اس کے ابدی طلوع کا پیش خیمہ ہے:

گرچہ ملت ہم بمیرد مثلِ فرد
از اجل فرماں پذیرد مثلِ فرد!

امتِ مسلم ز آیاتِ خداست
اصلش از ہنگامۂ قالوا بلیٰ ست
از اجل این قوم بی پروا ستے
استوار از نحن نزّلنا ستے
سطوتِ مسلم بہ خاک و خوں تپید
دید بغداد آنچہ روما ہم ندید
تو مگر از چرخِ کج رفتار پرس
زاں نو آئینِ کہن پندار پرس
آتشِ تاتاریاں گلزارِ کیست
شعلہ ہائے اُو گلِ دستارِ کیست
شعلہ ہائے انقلابِ روزگار
چون بباغِ ما رسد گردد بہار
درجہاں بانگِ اذاں بوداست و ہست
ملتِ اسلامیاں بوداست و ہست[۵]

اسی حقیقت کو اقبال نے اپنی لافانی نظم ''مسجد قرطبہ'' اور ''طلوعِ اسلام'' میں بھی برنگ دگر بیان کیا ہے:

مٹ نہیں سکتا کبھی مردِ مسلماں کہ ہے
اُس کی اذانوں سے فاش سرِّ کلیمؑ و خلیلؑ

---

جہاں میں اہلِ ایماں صورتِ خورشید جیتے ہیں
اِدھر ڈوبے، اُدھر نکلے، اُدھر ڈوبے، اِدھر نکلے

اقبال کی یہ رجائیت، اسلام سے عشق اور ملت محمدیہ کے روشن مستقبل اور حیات نو کی پیش گوئیاں اپنی جگہ مگر سوال یہ ہے کہ تمام قوموں میں سے صرف امتِ محمدیہ کو ابدیت کی سند عطا کر دینا کیا ایک طرح کی ملت پرستی نہیں۔ کیا ملتِ اسلامیہ سے اقبال کا محض جذباتی لگاؤ اس کا محرک ہے؟ پھر اس سے بھی اہم سوال یہ ہے کہ کیا اس عہد میں جب پوری دنیا میں گلوبلائزیشن کا صُور

شدت سے پھونکا جارہا ہے، مغربی استعمار اپنی قوت اور استکبار کے نشے میں مست پوری دنیا کو یک قطبی نظام کے پنجۂ آہنیں میں جکڑنے کے لیے شدت سے تگ و دو کر رہا ہے۔ اہلِ اسلام کو دہشت گرد، تنگ نظر، ظلمت پسند، بنیاد پرست اور جنگ جو اور خود اسلام کو ''اسلاموفاشزم'' (Islamofascism) کے القابات دیے جارہے ہیں اور اسلام سے نام نہاد پیدا کردہ دہشت اور خوف کو اسلاموفوبیا (Islamophobia) سے تعبیر کیا جارہا ہے، فوکویا اور سموئیل ہنٹنگٹن اپنی کتابوں میں مغرب کی لبرل ڈیموکریسی کو نوعِ انسانی کی آخری منزل اور تہذیبوں کے تصادم کو اس کا مقدر قرار دے رہے ہیں۔ جب ہنٹنگٹن یہ کہہ رہا ہو کہ یوریشیا میں تاریخی فالٹ لائنیں زلزلہ آثار ہو کر آتشیں روپ دھار رہی ہیں، افغانستان اور عراق آگ اور خون کا جہنم زار بنے ہوئے ہوں اور ایک ایسی فضا میں جب پوری دنیا ظھر الفساد فی البر و البحر کا عبرت ناک منظر پیش کر رہی ہو، ''اقبال اور اتحاد عالم اسلامی'' جیسے موضوعات پر اصرار اور مذاکرے بے وقت کی راگنی کے مترادف نہیں؟ اور پھر کیا اتحاد عالم اسلامی کی کوئی ٹھوس صورت ممکن بھی ہے یا اس کی حیثیت مجذوب کی بڑ یا بندگلی کی ہے، ایک خیالی عالم اور نصب العینی یوٹوپیا کی ہے؟ اقبال کے افکار کی روشنی میں یہ سنگین سوال اپنا جواب مانگتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال کو دینِ اسلام کی عظمت، حقانیت اور ابدیت کا کامل عرفان تھا۔ وہ اس حقیقت سے بھی پوری طرح آگاہ تھے کہ ادیانِ عالم میں صرف اسلام ہی عصر حاضر کے تقاضوں سے پورے طور پر عہدہ برآ ہو سکتا ہے اور فرد اور معاشرے کی نفسیاتی، روحانی، فکری، معاشرتی اور علمی ضروریات کو پورا کر سکتا ہے۔ تاریخ اسلام کے عمیق مطالعے نے ان پر اس حقیقت کے اسرار بھی وا کر دیے تھے کہ اپنے عہد زرّیں میں اہلِ اسلام نے علم دوستی، خداشناسی، احترام انسانیت، رواداری اور ایثار کی روشن مثالیں قائم کی تھیں اور تہذیب اسلامی نے یورپ کے عہدِ مظلمہ کو روشنی اور گرمی مہیا کر کے اس کے احیا کے رستے ہموار کیے تھے۔ جس زمانے میں لندن اور یورپ کی تاریک گلیوں میں لوگ گھٹنوں تک کیچڑ اور غلاظت میں دھنس جاتے تھے، صقلیہ اور سپین میں مسلمانوں نے علم و اکتشاف، تمدن، نظامِ ریاست اور فلسفۂ تاریخ کے چراغ روشن کر رکھے تھے۔ اسلام کے صدر اوّل کی تاریخ نے اقبال کو یہ آگہی عطا کی تھی کہ نبی کریمؐ نے اپنی حیاتِ مبارکہ میں خطبۂ حجۃ الوداع کے توسط سے نوعِ انسانی کو آزادی اور حقوق انسانی کی حفاظت کا ایک لافانی چارٹر مہیا فرمایا تھا۔ ایک اور موقع پہ ایک عیسائی وفد کے سربراہ کو کمال رواداری سے مسجدِ

نبوی میں اجازت مرحمت فرمائی تھی کہ وہ اوران کے رفقا اپنے دین عیسوی کے مطابق وہاں عبادت کرلیں۔ حضرتِ عمرؓ فتح یروشلم کے بعد بنفسِ نفیس وہاں تشریف لے گئے تھے اور انھوں نے وہاں کے عیسائیوں کو ایک چارٹر کے ذریعے امان مہیا کی تھی۔ اس چارٹر میں یہ لکھا تھا کہ عیسائیوں کو جان اور مال کی آزادی ہے۔ ان کے گرجے اور صلیبیں محفوظ ہیں۔ گرجے عیسائیوں کے تصرف ہی میں رہیں گے۔ انھیں کامل مذہبی آزادی حاصل ہوگی۔ اگر ان میں سے کوئی یروشلم سے مہاجرت کرنا چاہے تو اسلامی حکومت اس کو بہ حفاظت سرحد عبور کرانے کی پابند ہوگی۔ جہاں تک یہود کا تعلق ہے انھیں یورپ کی تمام سلطنتیں نفرت کی نگاہ سے دیکھتی تھیں۔ عثمانی ترکوں نے انھیں صدیوں تک تحفظ فراہم کیا۔ ''برطانیہ کی یہودنوازی کے خلاف احتجاج'' کے زیرِعنوان ستمبر ۱۹۲۹ء میں تقریر کرتے ہوئے اقبال نے کہا تھا:

> ''ترک یہودیوں کے ساتھ غیر معمولی رواداری کا سلوک کرتے رہے۔ یہودیوں کی خواہش پر انھیں دیوار بُراق کے ساتھ کھڑے ہوکر گریہ و بکا کرنے کی اجازت عطا کی۔ اس وجہ سے اس دیوار کا نام ان کی اصطلاح میں ''دیوارگریہ'' مشہور ہوگیا۔ شریعتِ اسلامیہ کی رُو سے مسجدِ اقصیٰ کا سارا احاطہ وقف ہے۔ جس قبضے اور تصرف کا یہود اب دعویٰ کرتے ہیں، قانونی اور تاریخی اعتبار سے اس کا حق انھیں ہرگز نہیں پہنچتا۔''[۱۶]

کیا یہ حقیقت نہیں کہ ۶۲۷ (؟) عیسوی سے لے کر ۶۴۷ عیسوی تک کامل بیس سال تک دمشق کی جامع مسجد میں مسلمان اور عیسائی اکٹھے اپنی عبادت کرتے رہے تا آں کہ عیسائیوں نے اپنا گرجا تعمیر کرنے کا فیصلہ کیا اور کیا یہ حقیقت نہیں کہ دنیا کا قدیم ترین یہودی معبد اب تک دمشق میں موجود ہے[۱۷]۔ یہ ہیں مذہبی رواداری کی وہ چند مثالیں جو آج بھی مسلمانوں اور تمام اقوامِ عالم کے لیے مشعل راہ کا کام دے سکتی ہیں۔

اسلام کو تنگ نظری اور ظلمت پسندی کا مذہب قرار دینے والوں کو یہ بتانا ضروری ہے کہ دینِ اسلام فی الحقیقت کس قدر وسیع النظر واقع ہوا ہے۔ کیا ستم ہے کہ شہرۂ آفاق اطالوی مصنف دانتے اپنے ''طربیۂ خداوندی'' میں مجاہد اسلام صلاح الدین ایوبی کو تو بہشت میں جگہ عطا کرتا ہے مگر ہمارے پیغمبر آخر الزماںؐ کو خاکم بدہن دوزخ (Inferno) میں دکھاتا ہے جب کہ اہلِ اسلام کا اسلام از روئے قرآن اس وقت تک ناقص ہے جب تک وہ انبیائے سابقون اور ان کی کتابوں پر

ایمان نہیں لے آتے۔ اقبال نے دانتے کے طربیۂ خداوندی کے طرز پر ''جاوید نامہ'' لکھا مگر اسے اوّل تا آخر پڑھ جایئے، مذہبی رواداری اور کمال وسعتِ نظر کا ایک شاہ کار دکھائی دے گا۔ اس کتاب کے ورق ورق سے مذہبی رواداری اور احترام انسانیت چھلکا پڑتا ہے۔ یہ کتاب امتوں کی مرگ و حیات کے راز بتاتی ہے۔ اِس زندگی افروز رزمیے میں اقبال مختلف افلاک کی جانب پیر رومیؒ کی رہ نمائی میں رہگرا ہوتے ہیں مگر اوّلیں فلک یعنی فلکِ قمر پر پہلی ملاقات مشہور ہندو صوفی وشوامتر سے ہوتی ہے جسے اقبال نے ''جہاں دوست'' کہا ہے اور ''نہ تاسخن از عارفِ ہندی'' کے زیرِ عنوان اُس کی زبان سے عارفانہ حقایق کو منکشف کیا ہے۔ چار طواسین کے بیان میں طاسین گوتم، طاسین زرتشت، طاسین مسیح اور آخر میں طاسین محمدؐ کا ذکر آتا ہے۔ یہ ہے مختلف مذاہب اور تہذیبوں کے نمایندوں کا وہ رنگا رنگ منظر نامہ جس سے جاوید نامے کے قصرِ رفیع کی تعمیر ہوئی ہے۔ اقبال نے دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کی تو ایک موقع پر سرڈینی سن راس نے گفتگو کرتے ہوئے اسلام کے ظہور کی منشائے اصلی کی ان لفظوں میں نشان دہی کی:

> اسلام ڈوگمیٹک (Dogmatic) مذہب نہیں ہے۔ اس کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ نوع انسانی ایک گھرانا اور ایک خاندان بن جائے۔ شعرا اور فلسفی اس اتحادِ نوعِ انسانی محض خواب دیکھتے رہے لیکن اسلام نے اس مقصد کے حصول کے لیے ایک عملی اسکیم پیش کر دی۔ کم از کم دنیائے اسلام رنگ، نسل اور قوم کے امتیازات کو بالکل فنا کر چکی ہے۔ آج دنیا میں اسلام کے سوا اور کوئی ایسا طریق نہیں جس پر کار بند ہو کر یہ امتیازات مٹ سکیں۔ اسلام نے جو فرائض، ارکان یا طریق عبادات مقرر کیے ان سب کا مدعا یہ ہے کہ انسانی قلوب کو رنگ، نسل اور قوم کے امتیازات سے پاک کر دے۔''[۸]

اہلِ یورپ کی بدقسمتی یہ ہے کہ انھوں نے اسلام کو رحمت و رافت اور نوعِ انسانی کے لیے ایک بے نظیر نعمت سمجھنے کے بجائے اسے اپنے عہدِ وسطیٰ کے مذہبی تعصبات کی روشنی میں دیکھا اور دیکھ رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بانیِ اسلام اور اسلام کے بارے میں معروضی زاویۂ نگاہ سے یک سر محروم ہیں۔ ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب "Covering Islam" میں بجا طور پر یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا دنیا کے تمام براعظموں میں پھیلے ایک ارب سے زیادہ مسلمان سب کے سب دہشت گرد اور ظلمت پسند ہیں۔ پھر وہ ہم اور وہ یعنی Us اور Them کی لغو ثنویت بلکہ تفریق کا سوال اٹھاتا ہے اور کہتا ہے کہ اس تفریق کے نتیجے میں Us کا علم بردار خود کو لبرل، روشن خیال، علم دوست اور

اعلیٰ تہذیب کا حامل اور Them کو تنگ نظر، جاہل، متعصب اور غیر مہذب قرار دیتا ہے۔ گویا اہلِ مغرب روشن خیال اور ایشیا اور افریقا کے باسی خصوصاً مسلمان تنگ نظر اور ظلمت پسند قرار پائے لہٰذا ان کو مہذّب بنانا ضروری ہے یعنی وہی رُڈیارڈ کپلنگ کی Whitemans' Burden کی آزارِ گوش لغویت!

خرد کا نام جنوں رکھ دیا، جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسنِ کرشمہ ساز کرے

نام نہاد مہذب سازی کا عمل جو دراصل استعماریت کے چنگیز خانی چہرے پر اُڑھایا گیا ایک نقاب ہے، اب تک کروڑوں بے گناہ انسانوں کا خون کر چکا ہے۔ آٹھ ملین سرخ ہندیوں کے قتل عام سے لے کر کم و بیش بارہ لاکھ عراقیوں اور افغانیوں کے سفاکانہ قتل اور ابوغریب اور گوانتا ناموبے کی ہول ناک خفیہ جیلوں میں انسانیت پر ہونے والے انتہائی بھیانک اور ذلت آمیز تشدد تک، یہ سب مغرب کے مہذب ملکوں کے دامن پر محو اور متلاشی نہ ہونے والا شرم ناک داغ ہے۔ ''پس چہ باید کرد'' میں مغربی تمدن کی اسی سفاکی، بردہ فروشی اور کاروباری ذہنیت کی شدید مذمت کرتے ہوئے اور سادہ دل ملتِ اسلامیہ کو خبردار کرتے ہوئے اقبال نے کہا تھا:

آدمیت زار نالید از فرنگ
زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ
یورپ از شمشیرِ خود بسمل فتاد
زیرِ گردوں رسم لادینی نہاد
علم از و رسو است اندر شہر و دست
جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت
شرعِ یورپ بی نزاعِ قیل و قال
برّہ را کرد بر گرگاں حلال!
گوہرش تف دار و در لعلش رگ است
مشکِ این سوداگر از نافِ سگ است
ہوش مندی از خمِ او مے نخورد
ہر کہ خورد اندر ہمین مے خانہ مُرد

وقتِ سودا خند خند و کم خروش
ما چو طفلانیم و او شکر فروش
وائے آن دریا کہ موجش کم تپید
گوہرِ خود را ز غواصاں خرید[۹]

مغربی تہذیب کی مادہ پرستی، استعماری تگ وتاز اور ''ایں جہانیت'' کے مقابلے میں اقبال مسلم تہذیب کی ہمہ گیری اور انسانیت نوازی کو تمام عمر متنوع اسالیب میں اپنی شعری و نثری تحریروں میں نمایاں کرتے رہے۔ ''پان اسلامزم'' کی اصطلاح کی، جو فرانسیسی صحافت کی شرپسندی کے نتیجے میں وضع ہوئی تھی، تردید کرتے ہوئے اقبال نے ۱۹۳۳ء میں اسلام کے فیض سے مستقبل میں وجود میں آنے والی عالم گیر سلطنت کی پیش قیاسی کرتے ہوئے فرمایا تھا:

''اسلام ایک عالم گیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے جو نسلی امتیازات سے بالاتر ہوگی اور جس میں شخصی اور مطلق العنان بادشاہوں اور سرمایہ داروں کی گنجایش نہ ہوگی ......غیر مسلموں کی نگاہ میں شاید یہ خواب ہو لیکن مسلمانوں کا یہ ایمان ہے۔''[۱۰]

ظاہر بات ہے کہ عالم گیر اسلامی سلطنت کا خواب اتحادِ عالم اسلامی کے بغیر ممکن نہیں اور اتحاد عالم اسلامی کے شرائط اور مطالبات اقبال کی نگاہ سے مخفی نہ تھے۔ اس ضمن میں اقبال نے نہ صرف اپنی بے مثال شاعری کے ذریعے بلکہ وقتاً فوقتاً بعض مسلم ممالک کو درپیش مسائل اور مشکلات کے رفع کرنے اور مسلم معاشروں کی اسلام کے محکم اور جاوداں اصولوں کی روشنی میں تعمیرِ نو کرنے کے باب میں تحریری اور تقریری سطح پر بھی بڑی مثبت اور دل سوزی پر مبنی تجاویز پیش کیں۔ چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ کہیں وہ کانپور اور کشمیر کے مظلوم اور آفت زدہ مسلمانوں کے حق میں آواز بلند کر رہے ہیں تو کہیں چینی ترکستان میں برپا ہونے والی شورش، مسئلہ فلسطین، افغانستان، ایران، وسط ایشیا اور اُمتِ عربیہ کے مسائل و معاملات پر اپنے حکیمانہ خیالات اور مغربی استعمار کی سازشوں اور خود مسلم ملت کے جسد کو لاحق امراض کی نشان دہی کا فرض بجالا رہے ہیں۔ ۱۹۳۱ء میں مسلمانانِ لاہور سے خطاب کرتے ہوئے اقبال نے فرمایا:

''تم آج تک اپنی مصیبت کے علاج کے لیے ہزاروں تدبیریں کر چکے ہو۔ اب ایک تدبیر محمد عربیؐ کی بھی آزماؤ۔ حضورؐ فرماتے ہیں اِتِّحَادُ اُمَّتِی حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ۔ ایک دفعہ اتحاد کر کے دیکھو... اتحاد کام یابی کا سرچشمہ ہے اور حصول اتحاد کا راز

و اعتصموا بحبل الله جمیعاً کی اطاعت میں مضمر ہے۔اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑلو۔"[۱۱]

مسلمانانِ لاہور سے یہ خطاب دراصل پورے عالم اسلام سے خطاب اور اس کے لیے ایک نسخۂ شفا کی حیثیت رکھتا ہے۔

اقبال جہاں ایک طرف اسلام کے روشن اور انقلاب انگیز ماضی پر مسرور وشاداں تھے وہیں مسلم ملت کی معاصر صورتِ حال پر ملول ونگراں بھی تھے۔ دیکھیے اپنے عہد کی زوال میں مبتلا حال مست، بیمار ملت کے بارے میں غم واندوہ میں ڈوبے ہوئے لفظوں میں کس طرح رقم طراز ہیں:

آہ ازان قوے کہ از پا برفتاد
میر و سلطاں زادو درویشے نزاد
از سہ قرن این امتِ خوار و زبوں
زندہ بے سوز و سُرورِ اندروں
پست فکر و دوں نہاد و کور ذوق
مکتب و ملائے او محروم شوق
زشتیِ اندیشہ او را خوار کرد
افتراق او را ز خود بیزار کرد
تا نداند از مقام و منزلش
مُرد ذوقِ انقلاب اندر دلش
بندۂ رد کردۂ مولاست اُو
مفلس و قلاش و بے پرواست او
گفت دیں را رونق از محکومی است
زندگانی از خودی محرومی است
دولتِ اغیار را رحمت شمرد
رقص ہا گردِ کلیسا کرد و مُرد[۱۲]

اقبال اپنی استعمار زدہ ملت کو مسلسل خودشناسی، خود انحصاری، ضبطِ نفس، مرکز سے اٹوٹ وابستگی، اعتمادِ نفس اور تیز نگاہی کا سبق دیتے رہے کہ یہی عناصر زندہ قوموں کو وجود میں لاتے ہیں

اور یہی زندہ قومیں وحدتِ ملّی کا روپ دھار کر ایک ناقابلِ تسخیر اکائی، ایک سیسہ پلائی ہوئی دیوار بن جاتی ہیں جس سے استعماری قوتیں خوف کھاتی اور لرزہ براندام رہتی ہیں۔ ذرا اقبال کے حکیمانہ ارشادات کے تیور ملاحظہ کیجیے:

نہ کردم از کسے دریوزۂ چشم
جہاں را جز بچشمِ خود ندیدم

---

دلا رمزِ حیات از غنچہ دریاب
حقیقت در مجازش بے حجاب است
زخاکِ تیرہ می روید ولیکن
نگاہش بر شعاعِ آفتاب است[۱۳]

---

میارا بزم بر ساحل کہ آنجا
نوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط و با موجش در آویز
حیاتِ جاوداں اندر ستیز است[۱۴]

---

چیست دیں؟ دریا فتن اسرار خویش
زندگی مرگ است بے دیدار خویش

---

دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر
نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر
اٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احساں
سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر[۱۵]

---

قوموں کے لیے موت ہے مرکز سے جدائی
ہو صاحبِ مرکز تو خودی کیا ہے، خدائی!

---

ہر کہ برخود نیست فرمانش رواں
می شود فرماں پذیر از دیگراں

---

ہو اگر قوتِ فرعون کی درپردہ مرید
قوم کے حق میں ہے لعنت وہ کلیم اللّٰہی

---

شعلہ بن کر پھونک دے خاشاک غیر اللہ کو
خوفِ باطل کیا کہ ہے غارت گرِ باطل بھی تو
بےخبر! تو جوہرِ آئینۂ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے[۱۶]

---

رونق از ما محفلِ ایام را
او رُسُل را ختم و ما اقوام را

---

خدمتِ ساقی گری باما گذاشت
داد مارا آخریں جامے کہ داشت[۱۷]

اسرار خودی کی اشاعتِ اوّل کے چند برس بعد جب نکلسن نے اس کا انگریزی میں ترجمہ شائع کیا تو اس پر بعض انگریز مبصروں نے تبصرہ کرتے ہوئے اقبال کو ملت پرست قرار دے کر اس کے خطرناک عواقب کا ذکر کیا۔ یہ ٹھیک وہی اعتراض ہے جس کا ذکر ہم قبلاً کر آئے ہیں۔ اقبال نے اس کے جواب میں نکلسن کو لکھا کہ ان کا مقصود ملتِ اسلامیہ کی عظمت کے بیان سے یہ نہیں کہ وہ دوسری قوموں کی نفی کر رہے ہیں یا یہ کہ وہ جنگ جُویانہ عزائم رکھتے ہیں بلکہ یہ ہے کہ نوعِ انسانی کی مستقبل کی جانب پیش قدمی میں اسلام کے رنگ و نسل سے بالاتر تصورات بڑے معاون اور ممد ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا انھی کی بنیاد پر مستقبل میں وحدت عالم انسانی کی صورت ممکن ہے۔ مغربی ممالک میں مریضانہ حد تک پھیلی جغرافیائی وطن پرستی کا علاج ٹائن بی جیسے سربرآوردہ دانش ور بھی اسلام ہی کے تصور انسانیت میں پاتے ہیں۔

اقبال نے اپنے بعض مکتوبات میں بھی کہیں کہیں بعض مسلم ممالک کے استحکام و انسجام کے

بارے میں اپنی سوختہ دلی کا اظہار بڑی بصیرت سے کیا ہے۔ ۴ر نومبر ۱۹۲۹ء کو اپنے ایک دوست جمیل کے نام خط میں فرماتے ہیں:

''از راہ کرم ہمارے اٹک پار کے بھائیوں کی طرف سے جو ذمہ داری ہم پر عاید ہوتی ہے وہ ان حضرات کو یاد دلایئے۔ افغانستان کا استقلال و استحکام مسلمانانِ ہندوستان اور وسطی ایشیا کے لیے وجہ جمعیت و تقویت ہے۔'' (اقبال نامہ جلد دوم)

ایک خط میں وسطی ایشیا کے ضمن میں پروفیسر محمد اکبر منیر کے نام ایک خط میں انتباہ کرتے ہیں:

''مغربی اور وسطی ایشیا کی قومیں اگر متحد ہو گئیں تو بچ جائیں گی اور اگر ان کے اختلافات کا تصفیہ نہ ہو سکا تو اللہ حافظ ہے۔ مضامین اتحاد کی سخت ضرورت ہے۔ میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہو گا اور دنیا پھر ایک دفعہ جلالِ اسلامی کا نظارہ دیکھے گی۔''[۱۸] (اقبال نامہ جلد دوم)

ملتِ اسلامیہ کے ماضی، حال اور مستقبل تینوں کے باب میں اقبال کا شعور، اضطراب اور آرزومندی ایک ایسے غیر معمولی طرزِ فکر کی نشان دہی کرتی ہے جس میں شاعرانہ احساس اور کائناتی بصیرت گھل مل کر ایک ہو گئے ہوں۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ عالم اسلام کی نشاۃِ ثانیہ اور وحدت کی آرزو نے اقبال کے پورے وجود کو آتش بجاں کر دیا تھا، ایسی آتش جو خاشاک غیر اللہ کو پھونک کر خاکستر کر دیتی ہے اور ''اپنی مٹی سے عیاں شعلۂ سینائی کر'' کا نعرۂ مستانہ لگاتی ہوئی روشنی، حلاوت اور سوز و سرور سرمدی کا اہتمام کرتی ہے جس سے تاب و تواں حاصل کر کے عشق کے قافلے اپنے نئے، نامختتم اور انوکھے سفر کا آغاز کرتے ہیں اور ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر کی ابدی حقیقت کو الم نشرح کرتے ہیں۔ سچ ہے کہ:

سکوں پرستیِ راہب سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

اتحاد عالم اسلامی کا وہ خواب جو اقبال اور ان سے پہلے سیّد جمال الدین افغانی نے دیکھا تھا اس وقت تک تشنۂ تعبیر رہے گا جب تک معروضی طور پر اس بات کا کھوج پورے طور پر نہیں لگایا جاتا کہ ماضی میں بڑی بڑی عالمی قوتوں کا قیام، عروج اور زوال کن شرائط کا مرہون اور کن اسباب کا نتیجہ رہا ہے۔ علاوہ ازیں جب تک مسلم معاشروں میں بنیادی فکری ثقافتی اور اقتصادی تبدیلیاں

رونما نہیں ہوتیں، جہالت کا خاتمہ نہیں ہوتا، وہ وسعتِ نظر پیدا نہیں ہوتی جو مسلمانوں کے دورِ عروج کا طرۂ امتیاز تھی اور اجتہاد کا بند دروازہ وا نہیں ہو جاتا، یہ خواب بے تعبیر رہے گا۔ ایک ارب سے زیادہ جمعیت کی حامل دنیائے اسلام آج اپنے اصلی اہداف سے بیگانہ اور اپنے اعلیٰ روحانی اور فکری نصب العینوں سے ہزار فرسنگ دور ہے۔ تعداد کثیر ہے مگر معیار پست اور فروتر ہے اقبال نے آزادوں کی عید کو شکوہِ ملک و دیں اور غلاموں کی عید کو فقط ہجوم مومنین سے تعبیر کر کے تعداد و مقدار پر معیار کی برتری کی صداقت کا اعلان کیا تھا۔ رسل نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اس نے براعظم آسٹریلیا کے بعض ایسے وسیع و عریض علاقے بھی دیکھے جہاں انسانی آبادی تو ناپید تھی مگر لاتعداد دیمکوں کے گروہ در گروہ دکھائی پڑتے تھے۔ رسل کا قول ہے کہ آبادی کی اس غالب اکثریت کی بنا پر دیمکوں کو انسانوں پر برتری نہیں دی جا سکتی۔ خاک سے رزق تلاش کرنے والے بالآخر خاک کا رزق ہو جاتے ہیں۔ مسلم ممالک کے عیش کوش اور خاک نوش ازدحام کو صحیح معنوں میں ملت میں ڈھلنے کے لیے شب و روز ایک جہادِ عظیم کرنا ہوگا اور اپنے وجود کو لاحق خطرات سے نمٹنے کے لیے اپنی ذات کو اسلام کی ابدی صداقتوں سے ہم آہنگ کرنا ہوگا۔ تب جا کر ہی پوری نوعِ انسانی پر عنقریب مسلط ہو جانے والے یک قطبی نظام کے بالمقابل کھڑا ہوا جا سکتا ہے اور مغرب کے سفاک استعمار کے آگے بند باندھا جا سکتا ہے جو حالت جنگِ سرد میں ۱۹۶۲ء کے آس پاس انسانوں کو موت کے گھاٹ اتارنے کے منصوبوں پر پانچ لاکھ ستر ہزار پاؤنڈ فی منٹ خرچ کر رہا تھا اور جس نے اکیسویں صدی کے پہلے چھے سال میں تین کھرب ڈالر افغانستان اور عراق کی بربادی کی آگ میں جھونک دیے!

خواتین و حضرات! حضرتِ علامہ اقبال ایک فرد نہیں، ایک دبستان تھے، برکت، خیر، صداقت، ایثار، روشنی، حلاوت اور حرارت کا زندۂ جاوید دبستان۔ تاریخ کے ایک خاص موڑ پر مسلم کلچر کی بساط پر اقبال جیسے نابغہ کا ظہور عطیۂ الٰہی کے مصداق تھا۔ اقبال کے نزدیک اسلام نہ تو زمانۂ انحطاط کے خانقاہ نشینوں کے مراقبوں کا تختۂ مشق ہے، نہ واعظوں کا وسیلۂ رزق، نہ ملوکیت کا معین ہے نہ ژولیدہ مو، آشفتہ مغز سیکولر دانش وروں کی پریشاں خیالی کا مؤید بلکہ قم باذن اللہ کی گرمی اور حرارت سے مملو ایک زندہ حقیقت الحقایق ہے جس سے انسانی حیات کے ٹھنڈے چولھے گرم ہوتے ہیں اور دل رزم گہِ حیات میں نئی دھڑکنوں کا امین بنتا ہے۔ باعثِ ننگ ہے ایسے دانش وروں کا وجود جو قلب کے رہزن اور نظر کے ابلیس بن کر دھڑلے سے دن دہاڑے ابنِ آدم کے

سکون اور سکینت کے قافلے لوٹ لیتے ہیں اور لائقِ مبارک باد ہے اقبال جیسے رحمتِ ربانی سے الہام یافتہ اربابِ نظر کا وجود جن کے زندہ افکار کے فیض سے انسانیت کو پورے قد سے بڑھنا اور کھڑا ہونا نصیب ہوتا ہے۔

## حواشی:

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی (شیخ غلام علی اینڈ سنز) ص ۷، ۱۱

۲۔ ایضاً، ص ۳۴۹

۳۔ ایضاً، ص ۱۰۱۵

۴۔ تفصیل کے لیے ایلیٹ کی کتاب "Notes Towards the Definition of Culture" ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

۵۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۱۸-۱۲۰

۶۔ گفتارِ اقبال (مرتبہ محمد رفیق افضل)، ادارۂ تحقیقاتِ پاکستان، لاہور، ص ۹۳

۷۔ Journey into Islam (Akbar Ahmad) (مطبوعہ پنگوئن، انڈیا، ۲۰۰۷ء)، ص ۱۸، ۱۹۔ ۶۲۷ عیسوی والی بات محلِ نظر ہے اس لیے کہ شام اس سنہ کے کئی برس بعد فتح ہوا اور فتحِ شام سے پہلے وہاں کسی مسجد کی تعمیر یا موجودگی ممکن نہیں۔ لہٰذا اکبر احمد کی ذکر کردہ اس تاریخ سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔

۸۔ گفتارِ اقبال، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۳۵

۹۔ کلیاتِ اقبال فارسی، بحوالۂ سابقہ، ص ۸۳۹، ۸۴۳

۱۰۔ گفتارِ اقبال، ص ۱۷۸

۱۱۔ ایضاً، ص ۱۲۲

۱۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، بحوالۂ سابقہ، ص ۸۱۹، ۸۲۰

۱۳۔ ایضاً، ص ۲۳۱

۱۴۔ ایضاً، ص ۲۱۵

۱۵۔ کلیاتِ اقبال اردو (شیخ غلام علی اینڈ سنز)، ص ۴۳۹

۱۶۔ ایضاً، ص ۱۹۲

۱۷۔ کلیاتِ اقبال فارسی، بحوالۂ سابقہ ص ۱۰۲

۱۸۔ ایسے ہی خیالات کا اظہار اقبال نے برسوں پہلے ۱۹۱۱ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے موقع پر کیا تھا: ''میرا اعتقاد ہے کہ ہماری قوم ایک شان دار مستقبل رکھتی ہے اور جو مشن اسلام کا اور ہماری قوم کا ہے وہ

ضرور پورا ہو کر رہے گا۔ شرک اور باطل پرستی دنیا سے ضرور مٹ کر رہے گی اور اسلامی روح آخر کار غالب آ کر رہے گی‘‘ (مقالات اقبال، ص ۱۴۲)

(یہ مقالہ دانشکدۂ زبان ہا و ادبیات خارجی، تہران یونیورسٹی کے شعبۂ اردو کے زیر اہتمام ایک روزہ بین الاقوامی اقبال سیمینار (منعقدہ ۱۵؍اردی بہشت ۱۳۸۹ھ/ ۵ مئی ۲۰۱۰ء) میں بہ طور کلیدی خطبہ پڑھا گیا۔)

❁......❁......❁

# اقبال اور ہیگل --- چند معروضات

Stray Reflections (''شذراتِ فکر اقبال'') میں ایک جگہ اقبال نے ہیگل کے نظامِ فلسفہ کو ''نثر کا رزمیہ'' قرار دیا ہے:

"Hegel's system of philosophy is an epic in prose" (ص ۳۰، ۱۹۹۲ء)

غور کیا جائے تو اس ایک جملے میں نہایت ایجاز سے ہیگل کی تصوریت اور اس کی جدلیات کی روح کھنچ آئی ہے، اور اس ایک جملے ہی سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے ہیگل کا کس گہرائی میں مطالعہ کیا تھا۔ اس مطالعے کا آغاز ان کے بلوغِ فکر کے ساتھ ہی ہو گیا تھا۔ ان کی شعری تخلیقات اور نثری تحریروں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابتداءً ہیگل کے طلسم کے بڑی شدت سے اسیر رہے مگر جوں جوں ان کی فکر ارتقاء کے مراحل طے کرتی گئی، وہ متعدد دیگر فلسفیوں کے ساتھ ساتھ ہیگلی فکر سے بھی دور ہوتے گئے۔ تاہم اس میں شک نہیں کہ وہ اپنی پہلی نثری تحریر ''عبدالکریم الجیلی کے ہاں اتحادِ مطلق کا عقیدہ'' (۱۹۰۰ء) سے لے کر اپنی شعری تخلیق ضربِ کلیم (۱۹۳۶) کی نظم ''ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام'' تک بہت سے مقامات پر ہیگل کی فکر کے کئی پہلوؤں کی جانب اشارے کرتے رہے[1]۔ ان کے نثری و شعری افکار پر بعض جگہ ہیگل کی فکر کا پرتو واضح طور پر نظر آتا ہے مگر بحیثیتِ مجموعی ہیگل کے ساتھ ان کا رویہ بیشتر مخالفانہ ہے اور اس مخالفت کی تہہ میں ان کے مخصوص تصوراتِ حیات والٰہ کارفرما نظر آتے ہیں۔

اس سے پہلے کہ یہ دیکھا جائے کہ اقبال کے نثری و شعری آثار میں ہیگل کا ذکر کہاں کہاں اور کس کس رنگ میں آتا ہے، مناسب ہوگا اگر ہیگل کے سوانح حیات کے چند پہلوؤں اور اس کی فکر کے نمایاں گوشوں کا ذکر کر دیا جائے۔

جارج ولہلم فریڈرش ہیگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) اشٹٹگارٹ میں پیدا ہوا۔ وہ شلر سے دس سال اور گوئٹے سے بیس سال چھوٹا تھا۔ وہ شاعر ہولڈرلین کا گہرا دوست تھا۔ ٹیوبنگن یونیورسٹی

سے تعلیم حاصل کی۔ جینا یونیورسٹی میں پڑھایا تا آنکہ نپولین کے حملے کے باعث یونیورسٹی بند ہوگئی۔ ہیگل نے گوئٹے اور شلر کے علاوہ فشٹے اور شیلنگ کے بھی گہرے اثرات قبول کیے۔ ہیگل کی ولادت کے گیارہ برس بعد کانٹ کی شہرۂ آفاق کتاب "Critique of Pure Reason" (تنقید عقل محض) شائع ہوئی۔ ایک عرصے تک انسانی ذہنوں پر حاکم رہنے کے بعد اب اس کتاب کے بارے میں بے اطمینانی ظاہر ہونے لگی تھی (پیٹر سنگر و دیگر: ''جرمن فلاسفرز''، ۱۹۹۷، ص ۱۱۸)۔ ہیگل بھی کانٹ کا نقاد تھا مگر بقول رسل کانٹ کے بغیر اس کا نظام فلسفہ کبھی وجود میں نہ آسکتا۔

ہیگل انقلاب فرانس سے بہت متاثر تھا۔ وہ اسے ایک ''شاندار صبح'' سے تعبیر کرتا تھا۔ اپنے زمانۂ طالب علمی میں بہار کی ایک صبح اس نے انقلاب فرانس سے امیدیں وابستہ کرتے ہوئے اپنے ساتھیوں کے ہمراہ ''شجر آزادی'' لگایا (سنگر، ص ۱۱۵)

ہیگل کی جوانی کے زمانے میں جرمنی ڈھیلے ڈھالے انداز میں مربوط تین سو ریاستوں اور آزاد شہروں پر مشتمل ''مقدس رومی سلطنت'' کہلاتا تھا اور اس کا حاکم فرانسس اول تھا (سنگر، ص ۱۱۵)۔ [شاید یہی سبب ہے کہ ہیگل پرشیا (Prussia) کو تین ہزار سالہ تاریخ کا حاصل کہتا ہے اور اس کی مثالیت کو آئینہ کرتا ہے]۔ نپولین نے حملہ کر کے اس ریاست کا خاتمہ کر دیا۔ تعجب ہے کہ ہیگل نپولین کا بڑا مداح تھا۔ اس کی شکست پر اس نے کہا تھا کہ ایک جینئس کو متوسطیت نے برباد کر دیا (سنگر، ص ۱۱۶)۔

ہیگل نے اکتالیس برس کی عمر میں شادی کی۔ اسی زمانے میں اس نے ''سائنس آف لوجک'' لکھی۔ اس اہم کتاب کی اشاعت کے ساتھ ہی اس کی شہرت پھیلنے لگی تا آنکہ ۱۸۱۶ء میں اسے ہائیڈل برگ یونیورسٹی کی پروفیسر شپ کی پیش کش کی گئی جو اس نے قبول کر لی۔ یہیں اس نے ۱۸۱۷ء میں اپنی غیر معمولی کتاب "Encyclopaedia of Philosophical Sciences" لکھی (ڈیورنٹ، ص ۲۹۴) جو دراصل اس کے تمام فلسفیانہ افکار کا خلاصہ کہی جاسکتی ہے۔ اپنے ابتدائی موثرات کے ضمن میں یہاں اس اہم نکتے کا ذکر بھی ضروری ہے کہ ہیگل نے مولانا جلال الدین رومی سے بھی گہرے اثرات قبول کیے۔ وہ تھولک (۱۷۹۹-۱۸۷۷ء) کے ذریعے بھی اور ریوکرٹ کے رومی کے تراجم کے توسط سے بھی ان سے متعارف ہوا۔ اس نے اپنی معرکہ آرا کتاب میں جس کا ابھی ذکر ہوا سَریان (Pantheism) پر بحث کرتے ہوئے ریوکرٹ

کے ترجمہ کردہ اشعار رومی سے دو اقتباسات بھی درج کیے۔ اس ضمن میں فرینکلن ڈی لوئیس کی کتاب ''رومی، پاسٹ اینڈ پریزنٹ'' (۲۰۰۷) ملاحظہ کی جا سکتی ہے جس میں اس نے مذکورہ بالا باتوں کے علاوہ یہ بھی لکھا ہے کہ رومی کی تعلیمات کا اثر ہیگل کی ''جدلیات'' پر بھی دکھایا گیا ہے۔ ر۔ک کتاب مذکورہ کا ص ۵۰۷۔ میرا خیال ہے کہ ہیگل نے بلا شبہ رومی کے اس طرح کے اشعار سے ضرور اثرات قبول کیے ہوں گے مثلاً

ہر خیالے را خیالے می خورد
فکر ہم بر فکر دیگر می چرد

شہرت کے نصف النہار پر اسے پرشین وزیر تعلیم نے برلن یونیورسٹی کی مسند قبول کرنے کی دعوت دی۔ ہیگل نے یہ پیش کش قبول کر لی۔ ۱۸۱۸ء سے اپنی وفات ۱۸۳۱ء تک ہیگل برلن یونیورسٹی میں تدریس کرتا رہا (سنگر، ص ۱۲۱-۱۲۲)۔ اُس کی وفات ہیضے سے نیند کی حالت میں ہوئی۔

ہیگل کے بیشتر علمی اور فلسفیانہ کاموں کو اس کے شاگردوں نے اس کی وفات کے بعد مرتب کیا۔ یوں ذیل کی کتب/مرتبات وجود میں آئیں:

1) Lectures on the Philosophy of History.
2) Lectures on Aesthetics
3) Lectures on the Philosophy of Religion
4) Lectures on the History of Philosophy

(سنگر، ص ۱۲۲)

ہیگل نے اپنی معروف کتاب ''مظہریاتِ روح'' —— "Phenomenology of Spirit" ۱۸۰۷ء میں شائع کی تھی۔

ہیگل کی دیگر کتابوں میں ''فلاسفی آف رائٹ'' اور ''فلاسفی آف آرٹ'' معروف ہیں۔

جہاں تک فکر کا تعلق ہے، ہیگل کے یہاں بڑا تنوع اور وسعت ہے۔ اس ضمن میں ول ڈیورنٹ نے اپنی کتاب ''داستانِ فلسفہ'' "Story of Philosophy" میں ایک بات لطیفے کے طور پر لکھی ہے: ہیگل سے کسی فرانسیسی نے درخواست کی کہ وہ اپنے فلسفے کو ایک جملے میں بیان کر دے۔ اس راہب کے برعکس، جس سے ''عیسائیت'' کو ایک جملے میں بیان کرنے کو کہا گیا تھا اور جس کا جواب تھا: ''تم اپنے پڑوسی سے اسی طرح محبت کرو گے جس طرح خود سے کرتے ہو''،

یگل ایک جملے میں جواب دینے سے قاصر رہا۔ اُس نے اس سوال کا جواب دس جلدوں میں دیا ور جب یہ جلدیں لکھی گئیں اور دنیا اس پر گفتگو کر رہی تھی، ہیگل نے شکایتاً کہا: میری فکر کو صرف یک آدمی سمجھا ہے اور وہ بھی کیا سمجھا ہے! (ول ڈیورنٹ، ص۲۹۴)

ول ڈیورنٹ لکھتا ہے کہ ارسطو کی طرح ہیگل کی اکثر تحریریں لیکچر نوٹس ہیں بلکہ اس سے بھی بدتر کہ یہ نوٹس اس کے شاگردوں نے لیے اور مرتب کیے۔ صرف ''لوجک'' اور ''مظہریات'' صحیح معنوں میں اس کی اپنی تصانیف ہیں اور یہ دونوں ابہام کا شاہکار ہیں (ول ڈیورنٹ، ص۲۹۴، ۲۹۵)

ابھی اوپر ہیگل کی فکر میں ابہام کا ذکر ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کے فلسفیانہ افکار میں مبہم مباحث کا حصہ روشن اور قابلِ فہم عناصر کی نسبت بہ مراتب بڑھا ہوا ہے چنانچہ رسل جیسے اہم فلسفی کو بھی اعتراف کرنا پڑا ہے کہ ہیگل کا فلسفہ نہایت مشکل ہے۔ عظیم فلسفیوں میں اس کا وجود ایک ایسے فلسفی کا ہے جس کا فہم مشکل ترین ہے (رسل، تاریخِ فلسفۂ مغرب، طبع نو ۱۹۹۶، ص۱۰۷)۔ اسی طرح مورّخِ فلسفہ ڈی ڈبلیو ہملن Hamlyn کا بھی خیال ہے کہ:

> "He is far from easy to understand and just as difficult to expound" (A History of Western Philosophy, 1988, p, 245)

''مصوّر تاریخِ فلسفۂ مغرب'' کا فاضل مصنف انٹونی کینی بھی یہ لکھنے پر مجبور ہے کہ ہیگل کی تحریریں بڑی ادق اور عسیر الفہم ہیں (ص۲۹۹)

ایک طرف تو ہیگل کی فکر اور اسلوب میں ابہام کا تذکرہ تواتر سے ہوا ہے، دوسری طرف شوپنہار ایسے لوگ بھی ہیں جو اسے سراسر جعل ساز قرار دیتے تھے۔ شوپنہار ہیگل کا معاصر تھا اور دنیوی جاہ طلبی میں ہیگل سے پیچھے رہ گیا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ ہیگل کا نظام فلسفہ سارے کا سارا ظاہری طور پر خوشنما اور عشوہ فروش تھا (ہملن، ص۲۵۶)۔ رسل بھی اس کے تصورات کو باطل سمجھتا تھا مگر اس کا یہ قول بہر حال ہیگل کی برأت کے لیے کافی ہے ''اگر ہیگل کے تمام تصورات (جیسا کہ خود میرا خیال ہے) باطل بھی ہوں تب بھی اس کی اہمیت اپنی جگہ ہے اور یہ اہمیت محض تاریخی نہیں۔ وہ ایک خاص طرح کے فلسفے کا بہترین نمائندہ ہے ـــــ ایک ایسا فلسفہ جو دوسرے فلاسفہ کے ہاں کم مربوط اور کم جامع ہے (رسل بحوالۂ سابقہ ص۱۰۷)۔ رسل کا یہ بھی خیال ہے کہ ہیگل کے نظام فکر میں منطق اور مابعد الطبیعیات ہم معنی ہیں۔ اس کے نزدیک نہ ہر شے مکمل جھوٹ ہوتی ہے نہ مکمل سچ (رسل، ص۷۰۲، ۷۰۴)

ان معروضات کے بعد یہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ ہیگل کے فلسفیانہ نظام کے مرکزی تصورات یہاں بیان کر دیے جائیں۔ اس ضمن میں آکسفرڈ کی مطبوعہ کتاب ''جرمن فلاسفرز'' سے ماخوذ مباحث و افکار کا خلاصہ مفید مطلب ہوگا۔ کتاب مذکور میں ہیگل پر کم و بیش سو صفحے پر مشتمل مقالہ پیٹر سنگر کے قلم سے نکلا ہے جس میں بڑی شستگی سے ہیگل کے افکار سے تعرض کیا گیا ہے اور اس کے تصور تاریخ، تصورِ علم، منطق، جدلیات اور عینِ مطلق سے بحث کی گئی ہے۔

ہیگل کے نزدیک تاریخ ایک نصب العین سے مربوط ہے۔ کانٹ کا قول تھا کہ وہ خالصتاً فلسفیانہ بنیاد پر بتا سکتا تھا کہ انسانی فطرت کیا ہے اور ہمیشہ کیا رہے گی۔ اس کے برعکس ہیگل کے لیے شلر کا مؤقف زیادہ قابلِ قبول تھا کہ انسانی صورتِ حال کی بنیادیں ایک تاریخی دور سے دوسرے تاریخی دور میں بدل سکتی تھیں۔ ہیگل کے تصورِ دنیا میں تبدیلی اور تاریخ کے تمام ادوار میں ارتقا کا یہ زاویۂ نگاہ اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ مارکس نے اس کے بارے میں لکھا ہے کہ ہیگل کی فکر کا ارتقاء تاریخ عالم کے ارتقاء کے متوازی سفر کرتا ہے۔ اگر ہیگل میکبتھ کی تاریک خیالی کا مؤید ہوتا اور اس کی طرح زندگی کو ایک ایسی کہانی جانتا جسے ایک احمق اور پاگل بیان کر رہا ہو اور جو غضب اور غل غپاڑے سے بھرپور مگر معانی سے تہی ہو تو وہ کبھی ''فلسفۂ تاریخ'' جیسی کتابیں نہ لکھتا (سنگر، ''جرمن فلاسفرز''، ص ۱۲۳، ۱۲۴)

ہیگل چین اور ہندوستان کی تہذیبوں کو جامد قرار دیتا ہے ــــ ایسے تمدن ــــ جو ایک خاص نقطے پر پہنچ کر جامد ہو گئے۔ اس کے نزدیک اصلی تاریخ کا آغاز دراصل ایرانی سلطنت سے ہوا ــــ پہلی سلطنت ــــ جو تباہ ہو گئی۔ اس کے خیال میں مشرقی دنیا میں صرف حاکم صحیح معنوں میں آزاد ہوتا ہے۔ باقی لوگ آزادی سے مطلقاً عاری ہوتے ہیں کیونکہ وہ اپنے ارادے کو کسی سردار، لاما، شہنشاہ یا آمر کے ہاتھ گروی رکھ دیتے ہیں۔ ایرانی و یونانی تصادم کے نتیجے میں فتح یونانیوں کو نصیب ہوئی گویا تاریخ عالم کی موج مشرقی آمرانہ دنیا سے گزر کر یونانی شہری جمہوریتوں سے آملی۔ ہیگل کے نزدیک یونانیوں کا ہر معاملے میں کسی غیبی طاقت سے شگون لینا درست نہ تھا۔ مردانِ حرا اپنے فیصلے خود کرتے ہیں اور اپنی سمتِ سفر کا خود تعین کرتے ہیں۔ (سنگر، ص ۱۲۵-۱۲۹)

ہیگل کی فکر کا مرکزی نقطہ تعقل اور شعور ہے۔ اس کی کتاب ''ذہن کی مظہریات'' Phenomenology of Mind شعور کی مختلف سطحوں کا کھوج لگاتی ہے اور ہر سطح کو اس کے باطن میں جھانک کر دیکھتی ہے۔ کسی واسطے کے ذریعے حقیقت کو دیکھنا اور ہے اور بلاواسطہ دیکھنا

بالکل اور۔ سچا علم حقیقت کی ظاہری ہیئت سے نہیں، خود حقیقت سے عبارت ہے۔ رہا علم مطلق تو اس تک رسائی کے لیے ذہن کا ارتقاء ضروری ہے اور اس کے لیے مخفی خودشعوریت کا خارجی اور مشہود خودشعوریت کی صورت میں ارتقاء ضروری ہے۔ (سنگر،ص ۱۷۵)

ہیگل کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شعورِ ذات خلا میں ممکن نہیں۔ اگر اسے ایک موزوں تصویر کشی کرنا ہے تو اس کے لیے ایک متضاد مقابل کی ضرورت ہے، ایک ایسی شے کی ضرورت جس سے اسے ممیز کیا جا سکے۔ میں اپنی ذات سے اسی صورت میں آگاہ ہو سکتا ہوں اگر میں کسی ایسے سے بھی آگاہ ہوں جو میں نہیں ہوں۔ اس لحاظ سے شعور ذاتی اور کسی خارجی شے میں نفرت و محبت کا تعلق ہوتا ہے۔ یہ تعلق محبت و نفرت کی ثنویت میں آرزومندی کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ کسی شے کی آرزو کرنے کا مطلب ہے اسے حاصل کرنا اور اسے مکمل طور پر نابود کیے بغیر کسی ایسی صورت میں بدل دینا جس پر آپ متصرف ہو سکیں اور یوں اسے بیگانگی سے پاک کر دیں۔ (سنگر،ص ۱۷۵)

مارکس کی قبر پر یہ عبارت کندہ ہے "فلسفیوں نے دنیا کی مختلف تعبیریں کی ہیں۔ اصل مسئلہ اسے تبدیل کرنے کا ہے" مارکس کے ذہن میں فلسفیوں کے باب میں یقیناً ہیگل کا تصور رہا ہوگا۔ ہیگل اس امر کی یقیناً نشاندہی کر سکتا تھا کہ مارکس کے فلسفے میں جو لفظ تہ نشیں ہیں وہ اُسی (ہیگل ہی) کی مظہریات سے ماخوذ ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ باشعور ذات یہ محسوس کرتی ہے کہ اسے اپنے امکانات کو بروئے کار لانے کے لیے خارجی دنیا کو بدل کر اپنا بنانا ضروری ہے۔ ہیگل کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ خودآگاہی محض کسی خارجی شے کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ ایک اور شعور ذات کی متقاضی ہوتی ہے۔ اس نکتے کی وضاحت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ خود کو دیکھنے کے لیے آئینے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اپنی ذات سے بحیثیت ایک خودشناس ذات کے آگاہ ہونے کے لیے ایک اور خودآگاہ ذات کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ پتا چل سکے کہ خودآگاہی کس شے سے مماثل ہے [اقبال نے کہا تھا: شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے۔ خویش را دیدن بنورِ دیگرے]۔ ہیگل کے نظامِ فکر میں پیکار و تصادم کی حیثیت مرکزی ہے چنانچہ اس کا موقف ہے کہ دو افراد کے مابین ابتدائی تعلق پرامن اعتراف باہمی کا نہیں، تصادم اور ٹکراؤ کا ہوتا ہے (سنگر،ص ۱۷۸)

کہا جاتا ہے کہ ہیگل کی سب سے بڑی دریافت منطق یعنی اس کا جدلیاتی نظام ہے۔ ہیگل اپنی کتاب علم منطق (Science of Logic) کے تعارفیے میں ہمیں بتاتا ہے کہ منطق کا

نصب العین ''سچائی'' ہے۔اس کے خیال میں منطق کا نصب العین حقیقت نہائی کا اس کی خالص ترین صورت میں مطالعہ ہے۔ اس کے نزدیک اس کا وضع کردہ طریق کار ہی فکرِ خالص کو نمایاں کرسکتا ہے۔ اپنی کتاب ''فلسفۂ تاریخ'' میں ہیگل کہتا ہے کہ روایتی یونانی معاشرہ تھیسس تھا۔ یونانیوں کو آزاد فکری کے بغیر چارہ نہ تھا لیکن آزاد فکر رسمی اخلاقیات کا دشمن ہوتا ہے لہٰذا روایتی اخلاقیات کا معاشرہ فکرِ آزاد کے آگے گھٹنے ٹیک دیتا ہے۔ سقراط کا طریق سوال و استفسار اس روایتی اخلاقیات میں رخنہ انداز ہوا لہٰذا سقراط اور تحریک اصلاح مذکورہ بالا thesis کا anti-thesis قرار پاتے ہیں۔ انٹی تھیسس کا یہ دوسرا مرحلہ بھی بقول ہیگل ان معنوں میں ناقص رہتا ہے کہ عمل میں ڈھل کر مطلق آزادی کا اصول انقلاب فرانس کی ''دہشت'' میں مبدّل ہو جاتا ہے[1]۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ رسمی ہم آہنگی اور فردی مجرد آزادی یک رخے ہیں۔ ان کو باہم ممزوج ہوجانا چاہیے تاکہ ان کا یک رخا پن دور ہوسکے چنانچہ یہاں آکر تیسرے مرحلے یعنی امتزاج "Synthesis" کا ظہور ہوتا ہے۔ ہیگل کے عہد کا جرمن معاشرہ تیسرے مرحلے کا مظہر ہے۔ وہ اس معاشرے کو منسجم سمجھتا ہے جو گویا ایک نامیاتی وحدت ہے مگر چونکہ یہ باشعور سطح پر منظم ہے لہٰذا اس میں انفرادی آزادی محفوظ ہے۔ ہیگل کے موٴقف کے مطابق جدلیات کا عمل نامختتم ہے۔ امتزاج، سابقہ تھیسس اور انٹی تھیسس کو موافق بناتا ہے اس کے باوجود یہ امتزاج کسی اور حوالے سے یک رخارہ جاتا ہے لہٰذا یہ ایک نئے جدلیاتی عمل کے لیے تھیسس بن جاتا ہے اور یہ عمل جاری رہتا ہے (سنگر، ص ۱۹۸)

ہیگل کی منطق کا بنیادی مقصد مطلق مثالیت پسندی کی وضاحت تھا تا آنکہ تھیسس اور انٹی تھیسس کی جدلیت سے گزرتے ہوئے امتزاج کے مراحل آتے ہیں۔ یوں ہم بالآخر عین مطلق "Absolute Idea" تک جا پہنچتے ہیں جس کے بارے میں ہیگل کا کہنا ہے: ہر شے خامی اور اندھیرا ہے ـــــ رائے، کاوش، من موج اور فنا۔ صرف ''عینِ مطلق'' ہی ''ذات'' ہے ـــــ حیاتِ ابدی، خود شعور سچائی اور صداقتِ کلیہ (سنگر، ص ۱۹۹)

ہیگل کے نزدیک فن اور مذہب عینِ مطلق کو سمجھنے کے مختلف وسیلے ہیں یا اسی کے الفاظ میں یوں کہیے کہ فن اور مذہب دو وسیلے ہیں جن کے توسط سے عینِ مطلق اپنا ادراک کرتا ہے (گویا انسان عینِ مطلق کا جز ہے)۔ فلسفہ بھی عینِ مطلق کو سمجھنے کا ایک وسیلہ ہے مگر یہ فن اور مذہب سے برتر ہے کیونکہ یہ عینِ مطلق کا نظری طور پر ادراک کرتا ہے اور نتیجۃً نہ صرف اپنی صورتِ ادراک کا

ادراک کرتا ہے بلکہ جمالیاتی اور مذہبی صورتوں کا بھی! تو کیا ہیگل وحدت الوجودی ہے؟ اس کی باتوں سے تو ایسا ہی لگتا ہے مگر اپنی کتاب ''فلسفۂ مذہب پر محاضرات'' میں وہ اپنے اس تصور کی واضح طور پر نفی کرتا ہے۔ کچھ برس پہلے ہیگل کے ایک متخصص رابرٹ ڈمور نے ایک نیا نکتہ اٹھایا تھا کہ ہیگل وحدت الوجودی یا سَرَیانی نہیں بلکہ Panentheist تھا[۲۳]۔ اس یونانی اصطلاح کا مطلب ہے: "All in God"۔ مطلب یہ کہ کائنات کی ہر شے اللہ کا حصہ ہے۔ وحدت الوجود سے اختلاف کرتے ہوئے یہ اصطلاح بتاتی ہے کہ ذاتِ حق کائنات سے بڑھ کر ہے کیونکہ اللہ کُل ہے اور کُل اپنے اجزا کی میزان سے بڑا ہوتا ہے بالکل اسی طرح جیسے انسان اپنے جسم کے تمام خلیوں سے جو اس کی تشکیل کرتے ہیں، بڑا ہوتا ہے گو کہ انسان اپنے جسم سے الگ نہیں ہوتا۔ اس توضیح کی روشنی میں خدا کائنات کے تمام اجزا سے زیادہ ہے لیکن اس سے الگ نہیں۔ پھر بالکل اسی طرح جیسے خلیے انسان نہیں، کائنات کے انفرادی حصے خدا نہیں۔ ڈمور کی یہ توضیح بڑی معقول ہے نہ صرف اس لیے کہ یہ خدا کے باب میں ہیگل کے تصورات سے مطابقت رکھتی ہے بلکہ اس لیے بھی کہ یہ اس کے فلسفے کے غالب حصے کو بامعنی بناتی ہے — خدا کو کائنات کی اسی طرح ضرورت ہے جس طرح انسان کو جسم کی (سنگر، ص۲۰۲) [کیا ''کنت کنزاً مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق'' سے ہیگل کی اور اقبال کے اس شعر کی تائید نہیں ہوتی:

ما از خدائے گم شدہ ایم او بہ جستجوست
چوں ما نیاز مندو گرفتارِ آرزوست[۲۴]]

ہیگل کے ضمن میں پیش کردہ مندرجہ بالا مباحث کا دقتِ نظر سے جائزہ لیا جائے تو جہاں ایک طرف اس کے افکار کی وسعت اور اس کی تجزیاتی مہارت کا اندازہ ہوتا ہے، وہیں اس کے جھول بھی نگاہ سے اوجھل نہیں رہ سکتے۔ مثال کے طور پر اپنی کتاب ''مظہریات'' میں مذہب پر گفتگو کرتے ہوئے وہ اس کا کھوج ابتدائی فطرت پرستی سے کرتا ہے جس کی رُو سے خدا کو اشیائے فطرت کی صورت میں دیکھا جاتا ہے، پھر مذہب آرٹ کی شکل میں ظہور کرتا ہے اور یونانیوں کے ہاں سنگ تراشی کے فن میں نظر آتا ہے۔ اس کے بعد مذہب وحی کی صورت میں عیسائیت کی صورت میں اپنی معراج کو پہنچتا ہے۔ اس سارے عمل میں شعور کی مختلف شکلوں پر آخر کار فلسفہ غالب آجاتا ہے۔ مذہب کے ضمن میں ان سارے مباحث اور مدارج کا خلاصہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہیگل مذہب کے ارتقائی تصور کا مؤید ہے۔ مذہب کی یہ ساری ارتقائی تعبیر اپنی نہاد میں

تعقلاتی ہے حال آنکہ یہ استدلال کہ مذہب اپنی ابتدائی فطرت پرستی سے ترقی کرتا کرتا اور مختلف مدارج اور ادوار سے گزرتا گزرتا بالآخر وحی سے فیض یافتہ ہوا اور عیسائیت کی شکل میں اپنی معراج کو پہنچا، نہ صرف مذاہب کے باب میں اُس تصور کا نقیض ہے جس کے مطابق مذاہب ابتداءً خالص تصورِ توحید پر مبنی تھے اور ان کے مابعد کے بعض مظاہر مثلاً فطرت پرستی، صنم پرستی، اساطیر پرستی وغیرہ اس کے زوال کے مظہر ہیں نہ کہ ارتقاء کے۔ علاوہ ازیں یہ امر بھی باعثِ حیرت ہے کہ عیسائیت کو مذہب کی معراج قرار دینا اور عیسائیت کے پہلے اور بعد کے آسمانی مذاہب مثلاً یہودیت اور اسلام سے صرفِ نظر بہرحال ہیگل کی محدودیت کا مظہر ہے۔ پھر یہ بات بھی باعثِ تعجب ہے کہ ہیگل کے نظامِ فکر میں فلسفے کا درجہ آرٹ اور مذاہب سے برتر ہے اور اس کے خیال میں مناسب اور موزوں تفکر تک جانے کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ ہے فلسفہ۔ مزید یہ کہ جیسا کہ ہملن کا موقف ہے، ہمیں یہ معلوم نہیں ہو پاتا کہ اس فلسفے کے حقیقی محتویات کیا ہیں (ہملن: تاریخِ فلسفۂ مغرب، ۱۹۸۸، ص ۲۵۲)

ہیگل کے فکری تناقضات پر رسل نے بھی کڑی گرفت کی ہے۔ اس کے خیال میں ہیگل کے ہاں ہیرو کا تصور بڑا محدود ہے۔ سکندر مقدونی، سیزر، نپولین، یہ ہیں ہیگل کے ہیرو۔ شاید ہیگل کے نزدیک صرف وہی شخص ہیرو ہو سکتا تھا جو فوجی فاتح ہو (رسل، ص ۷۰۹) پھر ریاستوں میں صرف اپنے ملک پرشیا Prussia کی تعریف و تجلیل اور اس بات سے صرفِ نظر کہ ہیگل کے زمانے کی جرمن ریاست مطلق بادشاہت تھی۔ پھر ہیگل کا جنگ و جدال کی ناگزیریت پر اصرار بھی حیران کن ہے۔ اس کے نزدیک جنگ مثبت اخلاقی قدر کی حامل ہوتی ہے۔ اس کے توسط سے قومیں اپنی اخلاقی صحت کو محفوظ اور مستحکم کرتی ہیں (رسل، ص ۷۱۱)

اگر نظری اعتبار سے دیکھا جائے تو ہیگل کے بعض افکار مثلاً اس کا تصورِ ریاست کئی حوالوں سے قابلِ قدر معلوم ہوتے ہیں۔ ریاست اپنے تمام شہریوں پر برتری رکھتی ہے مگر وہ ان کی انفرادی آزادی کو دباتی نہیں، اس کے حصول میں معاون ہوتی ہے۔ ہیگل کے نزدیک ریاست کی مخالفت مستحسن نہیں کیونکہ یہ دراصل اپنے ہی برتر اور اعلیٰ آفاقی وجود کے خلاف جانے کے مترادف ہوگا لیکن موافقت صرف اسی صورت میں ممکن ہوگی جب ریاست صحیح اور حقیقی ریاست ہو اور اپنے تمام شہریوں کی فلاح و صلاح کے لیے کوشاں ہو۔ اگر یہ صرف کسی خاص طبقے یا فرد کے مفادات کی محافظ ہو تو اسے اپنے شہریوں سے اطاعت طلب کرنے کا کوئی اخلاقی حق حاصل نہیں (رادھا

کرشن: مرتب، ''تاریخِ فلسفۂ شرق وغرب''، جلد دوم، ص ۲۷۹)۔ ریاست کے بارے میں یہ وہ تصورات ہیں جو اجمالی طور پر یہاں درج ہوئے اور جن کی تفصیل ہیگل کی تصنیف ''فلاسفی آف رائٹ'' میں دیکھی جا سکتی ہے۔

رسل کے خیال میں ریاست کے سوال پر ہیگل سے پوچھنے والی بات یہ ہے کہ کیا ریاست ایک نصب العین کے طور پر فی نفسہٖ احسن ہے؟ کیا شہری ریاست کی خاطر ہیں یا ریاست شہریوں کی خاطر؟ ہیگل اس سوال کے پہلے حصے کے حق میں ہے اور لاک Locke دوسرے کے حق میں۔ میرے خیال میں اگر ہیگل کے تصوراتِ ریاست کا ہمدردانہ جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہیگل ریاست کے ضمن میں افراد کے حقوق سے غافل نہ تھا اور اس باب میں رسل کی ہیگل پر گرفت بہت حد تک بے جا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ عملاً حکومتِ جرمنی کے ساتھ اس کے فکری انسلاک اور اس کی ''برکات'' سے فیض اندوزی کے باعث اسے ''سرکاری فلسفی'' کا (جیسا کہ ڈیورنٹ نے لکھا ہے) طعن ضرور سننا پڑا۔

ہیگل کے فلسفیانہ افکار سے اجمالاً اعتنا کر لینے کے بعد اب یہ دیکھنا باقی ہے کہ خود اقبال نے ہیگل کے بارے میں کب اور کیا اظہارِ خیال کیا ہے۔ جہاں تک میری تحقیق بتاتی ہے اقبال کے ہاں ہیگل کا ذکر پہلی بار ان کی اس نثری تحریر میں ہوا ہے جو "The Doctrine of Absolute Unity As Expounded by Abdul Karim Aljilani" کے زیرِ عنوان لکھا گیا[۵]۔ گمان ہے کہ یہ مقالہ ۱۹۰۰ء میں کسی وقت لکھا گیا ہوگا۔ اس مقالے میں اقبال نے جا بجا الجیلی کے تصورِ ذاتِ مطلق کی ہیگل کے عینِ مطلق کے تصور سے جو مماثلتیں نمایاں کی ہیں اس سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اپنے زمانۂ طالب علمی ہی میں ہیگل کا مطالعہ اطمینان بخش طریقے سے کر لیا تھا۔ اقبال لکھتے ہیں کہ الجیلی ابن عربی سے متاثر تھے۔ الانسان الکامل پر گفتگو کرتے ہوئے اقبال نے الوہی اور بشری ربط باہم کو بھی موضوعِ بحث بنایا اور لکھا ہے کہ الجیلی کے نزدیک ذاتِ منزہ و ماورا کو اسماء و صفات سے متصف کیا جاتا ہے خواہ وہ ذات موجود ہو یا ''عنقا'' کی طرح غیر موجود۔ اس ذات کو لفظوں میں بیان نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ ہر طرح کے ربط و تعلق سے ماورا ہے لہٰذا شعورِ عمیق خلائے محض سے پرواز کرتا، زمان کی لامحدودیت میں قدم زن ہوتا، عدم کی سرحد میں داخل ہو کر عقل تنزیہی کے جوہر سے دوچار ہوتا ہے اور اس پر ایک ذات کا انکشاف ہوتا ہے جو موجود بھی ہے اور غیر موجود بھی ـــــ مجموعۂ تناقضات۔ یہاں معاً بعد اقبال

ہیگل کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس اقتباس کا ہیگل سے تقابل بڑا دلچسپ ہے جس کے تفکر نے جدید سائنسی تحقیقات کے منہاج پر غیر معمولی اثرات مرتب کیے ہیں۔ اس تقابل سے ظاہر ہوگا کہ الجیلی نے کس حیران کن حد تک ہیگلی طریق کار کی مدد لیے بغیر جدید جرمن فلسفے کے مرتب کردہ نتائج کی پیش قیاسی کی ہے''[6]

آگے چل کر اقبال الجیلی کے بیان کردہ ذاتِ بحت کے دو اعراض، دو اوصاف و جہان اور حکمان وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں اور پھر لکھتے ہیں:

"With these bits of Hegelianism, the author closes the difficult speculations and begins his second chapter on the name"[7]

اقبال یہ بھی بتاتے ہیں کہ الجیلی کے ''ذات'' کے مبحث کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس کے بیان کردہ ذاتِ بحت کے تین مراحل احدیت، ھویت اور انائیت کو سمجھا جائے۔ پہلی دو اصطلاحات کی وضاحت کے بعد اقبال انائیت کی طرف آتے ہیں اور لکھتے ہیں:

''تیسرا مرحلہ انائیت دراصل ھویت کے خارجی مظہر یا ہیگل کے الفاظ میں ذاتِ الٰہ کی جبری خود علیحدگی (Self-Diremption) کے سوا اور کچھ نہیں۔''[8]

پھر اقبال الجیلی کے حوالے سے انسانِ کامل کی روحانی جستجو اور ارتقاع کے تین مرحلے بیان کرتے ہیں، اس فرق کے ساتھ کہ ذاتِ بحت تو نزول کے مراحل سے گزرتی ہے جبکہ انسانِ کامل سیرِ عروج کے مرحلے طے کرتا ہے اور ذاتِ بحت کے اسم پر تفکر کرتے ہوئے اور صفات سے گزرتے ہوئے بالآخر مرحلۂ ذات میں قدم زن ہوتا ہے۔ اس مرحلے پر ذات کی صفات سے متصف ہو کر وہ اللہ کی آنکھ اور کلمۂ الٰہیہ بن جاتا ہے اور اشیاء کی کنہ کا ادراک کر لیتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ ان مباحث سے فوراً پتا چل جاتا ہے کہ الجیلی نے ہیگل کی جدلیات کے اہم کلیے کی کس حیران کن حد تک پیش قیاسی کی ہے۔[9]

الجیلی کی کتاب کا تیسرا باب ''صفات'' کی نوعیت سے بحث کرتا ہے۔ الجیلی کا اعتقاد ہے کہ مادّی دنیا واقعی وجود رکھتی ہے گو کہ یہ ذاتِ حقیقی کا قشر ہے لیکن یہ ظاہری چھلکا بہر حال حقیقت رکھتا ہے۔ اقبال کے نزدیک الجیلی کا یہ تصور بھی ہیگلی تصور ''فکر اور ذات کا تشخص'' سے گہری مماثلت رکھتا ہے۔

اپنے عروجی سفر میں آخر کار انسان، کاملیت حاصل کر لیتا ہے۔ وہ خود کو ذاتِ مطلق میں ضم کر دیتا ہے یا یوں کہیے کہ اسے ہیگل کے الفاظ میں ''فلسفہ مطلق'' کا ادراک حاصل ہو گیا ہے[۱۰]۔

مقالے کے آخر میں اقبال لکھتے ہیں کہ گو کہ انسانِ کامل کے مباحث میں الجیلی نے جدید جرمن فلسفے کے متعدد اصول و اعتقادات اور خصوصیت کے ساتھ ہیگل کی تصوریت (Idealism) کی پیش قیاسی کی ہے مگر اس سب کے باوجود اسے کوئی باضابطہ مفکر قرار نہیں دیا جا سکتا[۱۱]۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال نے پورے مقالے میں جابجا الجیلی اور ہیگل کے تصوراتِ ذاتِ مطلق کے ضمن میں حیران کن مماثلتیں تلاش کی ہیں اور ان کی بڑی دلچسپ توضیحات کی ہیں۔ ان مباحث سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنی فکر کی ابتداء ہی سے اقبال کو ہیگل کے افکار کا گہرا ادراک حاصل رہا گو کہ ارتقائے فکر کے مختلف مراحل طے کرتے کرتے وہ بالآخر ہیگل کی فکر سے کہیں آگے نکل گئے۔

اپنے پہلے سفر یورپ سے واپسی کے کچھ عرصہ بعد اقبال نے ۱۹۱۰ء کے آس پاس انگریزی میں ڈائری لکھنا شروع کی جو بعد میں "Stray Reflections" کے نام سے اقبال کی وفات کے ایک عرصے بعد شائع ہوئی۔ اس ڈائری میں بھی متعدد مقامات پر ہیگل کا ذکر آتا ہے اور زیادہ تر تعریف اور توصیف کے پیرائے ہیں۔ اس کا ایک سبب کیمبرج میں قیام کے دوران مک ٹیگرٹ سے لیے ہوئے ہیگل پر اسباق کا اثر بھی ہو سکتا ہے جس کے باعث ہیگل سے اقبال کی قبل از سفرِ یورپ تاثر پذیری کا رنگ اور گہرا ہو گیا تھا۔ مذکورہ ڈائری میں ہیگل کے باب میں اقبال کی آرا کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ ہیگل کے ضمن میں ڈائری کے مشمولات کے عنوان یہ ہیں:

1) Hegel's System of Philosophy
2) Hegel, Goethe, Ghalib, Bedil & Wordsworth
3) The Poet as a human being
4) Touch of Hegelianism in Lisanul Asr Akbar

ان مشمولات میں پہلے تین مختصر تاثرات ہیں مگر چوتھا ایک مضمونچے میں ڈھل گیا ہے مگر یہ سب کے سب ایک خاص شاعرانہ اور جذبے سے بھرپور اسلوب میں لکھے گئے۔ پہلے تاثر کا مقالے کی ابتداء میں ذکر آ چکا۔ اب دوسرے، تیسرے اور چوتھے کا ذکر ملاحظہ کیجیے۔

''ہیگل، گوئٹے، غالب، بیدل اور ورڈز ورتھ'' کے زیرِ عنوان اقبال نے ایک مختصر تاثر قلم

بند کیا ہے اور ان پانچوں سے اثر پذیری کا کھل کر اعتراف کیا ہے:

میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل، گوئٹے، مرزا غالب، عبدالقادر بیدل اور ورڈز ورتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ ہیگل اور گوئٹے نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی...''[۱۲]

''شاعر بحیثیت بشر'' کے زیرِ عنوان اقبال کہتے ہیں:

''پیارے دوست! ذرا غور کرنا۔ تم نے مجھے صرف ایک مجرد فکر دانشور اور بڑے نصب العینوں کے خواب دیکھنے والے شاعر کے طور پر دیکھا ہے۔ مجھے میرے گھر میں بچوں کے ساتھ کھیلتے اور ان بچوں کے لیے باری باری کاٹھ کا گھوڑا بنتے دیکھو۔ مجھے گھر میں اپنے خاندان کے بیچ اپنی سفید مو والدہ کے قدموں میں بیٹھے دیکھو جس کا حیات بخش ہاتھ وقت کے دھارے کو پیچھے کی طرف موڑ دیتا ہے اور میرے دماغ میں سارے کانٹ اور ہیگل ایسے فلسفیوں کے نفوذ کے باوجود، میرے باطن میں مدرسے کے ایک بچے کے گزرے دنوں کے محسوسات کو بیدار کر دیتا ہے۔''[۱۳]

یہ اقتباس بھی اس حقیقت کو آئینہ کرتا ہے کہ اقبال نے کانٹ اور ہمارے زیرِ بحث فلسفی ہیگل کے افکار کا مطالعہ خاصی دقتِ نظر سے کر رکھا اور اسے اپنے وجدان کا حصہ بنا رکھا تھا۔ اُسی زمانے کی ایک اور تحریر سے زیادہ صراحت سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال ہیگل کی جدلیات کا کیسا گہرا شعور رکھتے تھے اور اس وقت تک فطرت کی تخلیقی قوتوں کے تصادم کے نظریے سے متفق تھے چنانچہ اکبر الٰہ آبادی کے ایک شعر کی توضیح میں ہیگل کے تصورِ جدل سے مدد لے کر شعر کی داد دیتے ہیں۔ یہ تحریر گو کہ ہفت روزہ ''نیو ایرا'' لکھنؤ کی ۱۸ اگست ۱۹۱۷ء کی اشاعت میں ظہور میں آئی مگر راقم کا خیال ہے کہ یہ اسی زمانے میں کبھی لکھی گئی جب اقبال اپنی ڈائری لکھ رہے تھے یعنی ۱۹۱۷ سے کئی برس پہلے اور ۱۹۱۰ء کے زمانے میں یا اس کے کچھ بعد۔ اس قیاس کی تصدیق اول تو اسی امر سے ہوتی ہے کہ یہ فکر افروز تجزیاتی مضمونچہ "Stray Reflections" کے مابعد کے ایڈیشن میں شامل ہے۔ دوم یہ کہ ۷ دسمبر ۱۹۱۴ کو اکبر الٰہ آبادی کے نام خط میں بھی اقبال نے اکبر کے اسی شعر کو موضوعِ بحث بناتے ہوئے اس کی فکر کے ڈانڈے ہیگلی جدلیات سے ملائے ہیں اور شعر کی دل کھول کر داد دی ہے۔ لکھتے ہیں:

''کل خط لکھ چکا ہوں مگر آپ کے ایک شعر کی داد دینا بھول گیا:

جہاں ہستی ہوئی محدود لاکھوں پیچ پڑتے ہیں
عقیدے، عقل، عنصر سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں

سبحان اللہ کس قدر باریک اور گہرا شعر ہے۔ ہیگل جس کو جرمنی والے افلاطون سے بڑا فلسفی تصور کرتے ہیں اور تخئیل کے اعتبار سے حقیقت میں ہے بھی افلاطون سے بڑا، اس کا تمام فلسفہ اسی اصول پر مبنی ہے۔ آپ نے ہیگل کے سمندر کو ایک قطرے میں بند کر دیا یا یوں کہیے کہ ہیگل کا سمندر اس قطرے کی تفسیر ہے۔ ہیگل لکھتا ہے کہ اصولِ تناقض ہستیِ محدود کی زندگی کا راز ہے اور ہستیِ مطلق کی زندگی میں تمام قسم کے تناقض جو ہستیِ محدود کا خاصہ ہیں، گداختہ ہو کر آپس میں گھل مل جاتے ہیں۔'' [۱۴]

''اسٹرے ریفلیکشنز'' میں شائع شدہ مضمونچہ: "Touch of Hegelianism in Lisanul Asr Akbar" بہت عمدہ اردو ترجمے کی صورت مقالاتِ اقبال (مرتبہ عبدالواحد معینی، ۱۹۸۸ء) میں بھی طبع ہوا۔ اس تحریر سے دو اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں:

''جرمنی کے عظیم مثالیت پسند فلسفی ہیگل کے نزدیک تکوین عبارت ہے اس ہستیِ مطلق سے جو اپنی مطلقیت سے علیحدہ ہو کر پھر اپنی ذات کی طرف عود کر آتی ہے اور خود کو ایک کائنات کی معروضی شکل میں مشاہدے کے قابل بناتی اور اشیاء کی صورت اختیار کر لیتی ہے مگر اس کائنات کی حقیقت اپنے جوہر میں اس سے زیادہ نہیں کہ وہ ہستیِ مطلق کی ایک وحدت ہے جو ایک مرئی اور محسوس کثرت میں جلوہ نما ہے۔ رہی یہ بات کہ واپسی کا یہ عمل زمان میں ہے یا زمان کے خارج میں ہے (کیونکہ اس بارے میں پیروانِ ہیگل میں اختلاف ہے)، یہ صاف ظاہر ہے کہ خود استاد ہیگل کے عقیدے میں اس کی محرک قوت ان لازمی طور پر متضاد مقولات [۱۵] میں مضمر ہے جن سے ہستیِ مطلق کو اپنی مطلقیتِ اولیٰ [۱۶] کی بازیافت کے لیے ترکیبی طور پر گزرنا پڑتا ہے۔ اس عمل کے آغاز میں جب ہم اصلی مطلقیت سے دور ہوتے ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تناقضات بالکل واضح اور آپس میں متبائن ہیں مگر جب ہم اس عمل کے آغاز کے قریب پہنچتے ہیں تو یہ وضاحت غائب ہونے لگتی ہے یہاں تک کہ ہم اس عینِ مطلق تک پہنچ جاتے ہیں جس میں تمام تناقضات ایک دوسرے میں گھل مل کر ایک وحدت میں متشکل ہو جاتے ہیں۔ یوں ہیگل کے فلسفے کا مرکزی خیال چند الفاظ میں اس طرح ادا کیا جا سکتا ہے کہ لامحدود محدود بن جاتا ہے اور خود ارتقائی تباینات کی ترکیب کے ذریعے خود کو دوبارہ پا لیتا ہے۔ معلوم ہوا کہ کائنات کی حیات لازماً متناقض قوتوں کے ابدی تصادم سے بنتی ہے۔ افسوس کہ ہیگل کے خیال کا یہ خاکہ پوری طرح واضح نہیں مگر مجھے امید ہے کہ اس مختصر اجمال ہی سے آپ کو اکبر الٰہ آبادی کے اس بظاہر سادہ شعر

کے صحیح طور پر سمجھنے میں مدد ملے گی:

جہاں ہستی ہوئی محدود لاکھوں پیچ پڑتے ہیں
عقیدے، عقل، عنصر، سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں"۔[۱۷]

اسی تحریر میں ذرا آگے چل کر اقبال نے لکھا ہے کہ تخلیقی قوتوں کا یہ لاانتہا تصادم شاعروں اور مفکروں پر پوری طرح عیاں رہتا ہے جیسا کہ ٹینی سن اور عرفی وغیرہ کے ہاں۔ پھر لکھتے ہیں:

"مگر اکبر کا اسلوب خاص یہ ہے کہ وہ چند سادہ اور خوبی کے ساتھ منتخب الفاظ میں نہ صرف اس تصادم کو آپ پر واضح کر دیتے ہیں بلکہ اس سبب (یعنی لامحدود کی حدود) کو بھی عیاں کر دیتے ہیں جس سے یہ تصادم پیدا ہوتا ہے۔ ان کے الفاظ "عقل" اور "عقیدے" سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ تصادم مادی سطح (عنصر) ہی میں محدود نہیں بلکہ ذہنی سطح تک بھی پہنچتا ہے"۔[۱۸]

اب ہم مزید دیکھتے ہیں کہ اقبال نے اپنی دیگر نثری تحریروں میں ہیگل کے افکار کا کہاں کہاں ذکر کیا ہے۔ بعدازاں اقبال کے شعری سرمایے میں ہیگل کے ذکر کی نشاندہی کی جائے گی۔

اقبال شناسوں کے علم میں ہے کہ کیمبرج میں اپنے زمانۂ طالب علمی کے قیام کے دوران اقبال ہیگلی فکر کے مؤید (اور نقاد) مک ٹیگرٹ (۱۸۶۶-۱۹۲۵) سے بھی مستفید ہوئے۔ اس ضمن میں مک ٹیگرٹ سے اپنی ملاقاتوں اور فکری مباحث کا ذکر کرتے ہوئے انھوں نے متعدد مقامات پر ہیگل کا بھی ذکر کیا ہے۔ یہاں ان موارد کی نشاندہی کی جاتی ہے:

"میں کل آنجہانی ڈاکٹر مک ٹیگرٹ کے بارے میں مسٹر ڈکنسن کی خاطرات کا مطالعہ کر رہا تھا ــــ صوفی فلسفی ڈاکٹر مک ٹیگرٹ جن سے ٹرینیٹی کالج کیمبرج کے ایڈوانسڈ اسٹوڈنٹ کے طور پر میں نے تقریباً پچیس برس قبل کانٹ اور ہیگل پر لیکچر لیے۔ اس دلچسپ کتاب کو پڑھ کر جو نکات میرے ذہن میں آئے ہیں وہ نکات انڈین سوسائٹی کے مجلے کے قارئین کے لیے پیش کرتا ہوں۔"[۱۹]

اس دلچسپ مضمون میں آگے چل کر اقبال نے مک ٹیگرٹ کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اُن کا ہیگل سے وہی رشتہ بنتا ہے جو لائبنز کا اسپنوزا سے۔ ایک اطالوی مصنف، مک ٹیگرٹ کے فلسفے کے بارے میں لکھتا ہے کہ یہ انگلستانی نو ہیگلی نظام کے عرفانی زوال سے عبارت ہے۔ مک ٹیگرٹ کے تصور خودی پر بحث کرتے ہوئے اقبال ذاتی بقا سے ہیگل کی بے اعتنائی کا بھی ذکر کرتے ہیں تاہم یہ اعتراف کرتے ہیں کہ مک ٹیگرٹ کی "مطلق" تک

رسائی ہیگل ہی کے طریق کار سے ہوئی۔ پورا مضمون فکر افروز ہے اور نو ہیگلی فکر کے ایک نمائندے کے خیالات کا عمدہ اور دلچسپ تجزیہ کرتا ہے۔

اقبال نے اپنے شہرۂ آفاق انگریزی خطبات میں بھی کم و بیش دو مقامات پر ہیگل کا ذکر کیا ہے۔ اول تیسرے خطبے ''ذاتِ الٰہ کا تصور اور حقیقت دعا'' میں اور دوم چوتھے خطبے ''خودی، جبر و قدر، حیات بعدالممات'' میں۔ تیسرے خطبے میں حقیقت مطلقہ یعنی (Reality) سے بحث کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ یہ اپنی کنہ میں روح ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ خود روح کے بھی مختلف مدارج ہیں۔ شہاب الدین سہروردی مقتول کی تحریروں میں حقیقت مطلقہ کے مدارج کا ذکر موجود ہے۔ اس سے متصل آگے اقبال لکھتے ہیں:

> "In modern times we find it worked out on a much larger scale in Hegel" [۲۰]

اپنے چوتھے خطبے مین ایک مقام پر صدیوں پہلے کی زوال آمادہ مسلم ملت کی تقدیر پرستی کا تجزیہ کرتے ہوئے اقبال نے اس کے دو اسباب بتائے ہیں۔ ایک تو اُس عہد کے فلسفیانہ افکار اور دوسرے اموی سیاست کی مصلحت پسندیاں۔ فلسفیانہ افکار کے ضمن میں بتایا کہ چونکہ علت و معلول کا سلسلہ بالآخر ذاتِ حق پر ختم ہو جاتا ہے لہٰذا جو کچھ بھی ہو رہا ہے اسی کے ایماء سے ہو رہا ہے۔ آگے چل کر اقبال اس قبیل کی فلسفہ آرائی کی متوازیت ہیگل (اور آگسٹ کومت) کے ہاں بھی دیکھتے ہیں اور لکھتے ہیں:

> ''لیکن جو کچھ بھی ہوا باعثِ حیرت نہیں۔ ہمارے اپنے عہد میں فلسفیوں نے سرمایہ دارانہ نظام کی حمیت کے حق میں عقلی جواز مہیا کیے ہیں مثلاً ہیگل کے اس تصور سے کہ حقیقت مطلقہ عقل کی لامتناہیت سے عبارت ہے، منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ معقول ہی حقیقی ہے۔ اسی طرح آگسٹ کومت کا موقف کہ معاشرہ ایک ایسا وجود ہے جس میں ہر عضو کو متعین عمل، ابدی طور پر سونپے گئے ہیں''۔[۲۱]

اب تک ہیگل اور اس کے فلسفۂ مثالیت کے بارے میں جو جو نکات بیان ہوئے وہ سب کے سب اقبال کی نثری تحریروں سے پیش کیے گئے۔ اس سے اور باتوں کے علاوہ یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ اولیں قیام یورپ سے پہلے اور بعد کے پندرہ سولہ برسوں تک اقبال ہیگل کی فکر کے خاصے مداح رہے اور بعض مسلم مفکروں اور دانشوروں اور ہیگل کی فکر کے اہم پہلوؤں میں مماثلتیں تلاش کرتے رہے لیکن ۱۹۲۰ کے بعد اپنے غیر معمولی فکری ارتقاء کے نتیجے میں وہ رفتہ رفتہ ہیگل کی بے

آمیز مداحی کے سحر سے آزاد ہو گئے۔

اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہیگل کی فکر کے نقوش اقبال کے شعری آثار میں بدیہی طور پر یا کنایتہً کہاں کہاں ظاہر ہوئے ہیں۔ پہلے ہم ان نقوش کا ذکر کریں گے جہاں اقبال نے پوری وضاحت اور صراحت کے ساتھ ہیگل کا نام لے کر اس کے افکار کو نقد و جرح کی کسوٹی پر کسا ہے۔

''پیام مشرق'' (۱۹۲۳ء) میں اپنے سلسلۂ افکار کے ضمن میں اقبال نے ایک عنوان قائم کیا ہے ''صحبتِ رفتگاں (در عالم بالا)''۔ اس میں انھوں نے جن فوت شدہ مشاہیر سے عالم بالا میں ملاقات کی ہے، ان کے نمایاں اور ایک طرح سے مرکزی افکار کا خلاصہ بڑے جچے تلے انداز میں نظم کر دیا ہے۔ اس سلسلے کا پہلا کردار ٹالسٹائی ہے، پھر کارل مارکس کا ذکر ہے اور اس کے بعد ہیگل کا۔ ہیگل کے فلسفۂ جدلیات کو اقبال نے دو شعروں میں بیان کیا ہے۔ ذرا آگے ''جلال و ہیگل'' کے زیرِ عنوان گیارہ اشعار پر مشتمل بڑی فکر افروز نظم لکھی ہے اور پھر چند نظموں کے بعد ''ہیگل'' کے زیرِ عنوان دو شعر اور لکھے ہیں۔

اقبال کے اس سلسلۂ افکار کے آغاز میں ٹالسٹائی شکوہ گزار ہوتا ہے کہ بادشاہ کا لشکری دراصل خدائے باطل کا قلی ہے اور اس نے مادی وسائل پر قبضہ کرنے کے لیے تیغِ ستم تان رکھی ہے۔ اِس بیگانوں سے محبت کرنے والے نے اپنوں کے سینے چاک کر دیے ہیں۔ دراصل بادشاہت، کلیسا اور وطن پرستی سب بیہوش کر دینے والی دوائیں ہیں۔ مارکس ٹالسٹائی کی فکر کی تائید کرتا ہے۔ اس پر ہیگل گویا ہوتا ہے:

> ''یہ باغ و راغ یعنی کائنات پوشیدہ اسرار کی مظہر ہے۔ اس میں موجود تضادات مثلاً حنظل اور انگور ہی عینِ حقیقت ہیں۔ اضداد خیز فطرت ہی نے سرمایہ دار اور مزدور اور حاکم و محکوم کو پیکار کی لذت عطا کی ہے'' [گویا کائنات میں جاری یہ پیکار اور تضاد عین فطری ہے]

ہیگل کے اس موقف کو سن کر ٹالسٹائی اُسے ایک ایسے خود پرست فلسفے سے تعبیر کرتا ہے جس سے دوغلی عقل جنم لیتی ہے۔ اس کے خیال میں ہیگل مزدور کو پیکار کے بجائے تسلیم و رضا کا سبق دے رہا ہے۔ چند ورق بعد اقبال ''جلال و ہیگل'' کے عنوان سے ایک بڑی ہی موثر نظم لکھتے ہیں اور رومی کی زبان سے اپنے معروف فلسفۂ عقل و عشق کی وضاحت کرتے ہیں۔ نظم کے ابتدائی حصے کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک رات میں (شاعر اقبال) جرمن حکیم ہیگل کی دقیق فکر کے عقدے کھول رہا تھا——

جرمن حکیم جس نے ابدی اور لحاتی کا فرق واضح کیا۔ جس کی وسعتِ فکر کے آگے دنیا تنگ داماں ہے۔ اس کے دریائے فکر میں اترنے کی دیر تھی کہ عقل کی کشتی طوفانی تھپیڑے کھانے لگی۔ اسی حالت میں مجھے نیند نے آلیا اور مجھے پیر یزدانی (پیرِ رومی) کی زیارت ہوئی۔ فرمایا: تم پر نیند کیوں طاری ہے۔ سراب میں اپنی کشتی کیوں کھیتے ہو:

بہ خرد راہِ عشق می پوئی
بہ چراغ آفتاب می جوئی!

پوری نظم خصوصاً اس کا دوسرا حصہ زورِ کلام اور جوشِ بیان کی ایک زندہ برہان ہے۔ اپنے بجائے رومی کی زبانِ حکمت ترجمان سے ہیگل کی فکر کو سراب سے تعبیر کر کے اس کی تخفیف کر دی اور واضح کر دیا کہ آفتابِ حق کو مجرد عقل کے چراغ سے تلاش کرنا حماقت نہیں تو کیا ہے۔ اقبال کو کوزے میں دریا بند کرنے کا فن آتا ہے۔ پہلی نظم میں ہیگل کے فلسفۂ اضداد کو حنظل اور انگور کی علامتوں میں کس خوبی سے بیان کیا ہے۔ ''ہیگل'' کے زیرِ عنوان آگے چل کر اقبال نے دو شعر اور بھی لکھے ہیں اور اس کے فلسفے کو ناقص اور غیر فطری قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

حکمتش معقول و با محسوس در خلوت نرفت
گرچہ بکرِ فکر او پیرایہ پوشد چوں عروس
طائرِ عقل فلک پروازِ او دانی کہ چیست
''ماکیاں کز زورِ مستی خایہ گیرد بے خروس''[۲۲]

مراد یہ کہ ہیگل کی فکر بظاہر خوبصورت دلھن کی طرح اچھوتی ہے مگر ''معقول'' زندگی کی محض یک رخی، ادھوری حقیقت ہے۔ جب تک ''محسوس'' سے شیر و شکر نہیں ہو جاتی، بے ثمر رہے گی۔ ہیگل کی فکر پر اقبال نے دہقان علی شطرنجی کے مصرعے کو اس لطیف انداز سے چسپاں کیا ہے کہ باید و شاید[۲۳]!

وفات سے دو برس قبل شائع ہونے والے شعری مجموعے ''ضربِ کلیم'' میں بھی اقبال ہیگل کا ذکر کرتے ہیں۔ اقبال کا یہ شعری مجموعہ چونکہ اپنے مزاج کے اعتبار سے بہت دوٹوک ہے اس لیے اس کے مشمولات زیادہ حتمی اور متعین ہیں۔ یہیں اقبال کی وہ مشہور نظم ''ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام'' بھی ملتی ہے جس میں انھوں نے ہیگل کے فکری نظام کو محض ایک داستانی طلسم قرار دیا ہے اور اس کے اس موقف کی واضح تردید کر دی ہے کہ فلسفے کو آرٹ اور مذہب پر برتری حاصل ہے اور

وہ ایک مکمل ویژن ہے۔ چند شعر دیکھیے:

ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی
آدم کو ثبات کی طلب ہے
دستورِ حیات کی طلب ہے
ہے فلسفہ میرے آب و گل میں
پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں
اقبال اگرچہ بے ہنر ہے
اس کی رگ رگ سے باخبر ہے
شعلہ ہے ترے جنوں کا بے سوز
سن مجھ سے یہ نکتۂ دل افروز
انجامِ خرد ہے بے حضوری
ہے فلسفہ زندگی سے دوری[۲۴]

غور کیا جائے تو اقبال کا یہ موقف کس قدر قوی اور ناقابلِ تردید ہے کہ ابنِ آدم ثبات کا متمنی ہے اور ایک ایسے دستور حیات کی طلب رکھتا ہے جو اس کی سمتِ سفر کو متعین کر کے اسے منزل تک پہنچا دے۔ یہ نعمت ہیگل کے پاس نہیں کیونکہ اس کا پیکار، تصادم اور جدلیات کا تصور ایک نامختتم عمل سے عبارت ہے لہٰذا ثبات و استحکام کا خواب بے تعبیر رہ جاتا ہے۔ اس پر طرہ یہ کہ ہیگل کو یہ زعم ہو گیا تھا کہ اس نے علم و آگہی اور حقیقت کے باب میں ایک مکمل نظام وضع کر دیا ہے اور اس کے اس وضع کردہ نظام کے ساتھ تاریخِ فلسفہ اپنے اختتام کو پہنچ گئی ہے۔ ہر چیز کے اختتام کا المیہ یا خوش خبری نہ جانے کیوں مغرب نے اپنے ساتھ وابستہ کر رکھی ہے: خدا کا خاتمہ، تاریخ کا خاتمہ، فکر کا فلاں پر یا فلاں پر خاتمہ۔ اگر فکر انسانی کی پوری تاریخ تھیسس، انٹی تھیسس اور امتزاج سے عبارت ہے تو ہیگل کے مزعومہ حتمی نظام کے کوئی معنی نہیں رہتے۔ ہملن نے کس قدر درست لکھا تھا کہ:

"--- There can be no doubt that there is an overweening arrogance in Hegel's claim to have produced a

complete map of all possible knowledge and of reality."
(بحوالہ سابقہ، ص ۲۴۶)

ہیگل کی فکر سے وابستگی اور بعدازاں دوری کی یہ پوری داستان بتاتی ہے کہ اقبال بھی دیگر صاحبانِ دانش کی طرح قبول اور رد کے مختلف مراحل سے گزرے اور عمر کے پختہ تر مرحلے میں ہیگل کے اس حیرت زار سے نکل آئے۔ تاہم اس میں شبہ نہیں کہ ان کے بعض موخر افکار (یعنی ۱۹۲۳ء کے مابعد) پر بھی ہیگل کی فکر کے کچھ اثرات بہرحال مشہود ہیں۔ مثال کے طور پر ان کی نظم ''ساقی نامہ'' (۱۹۳۵ء) کے یہ شعر قابلِ ملاحظہ ہیں:

دمادم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر
پسند اس کو تکرار کی خو نہیں
کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں
مگر عینِ محفل میں خلوت نشیں
اسی کے بیاباں اسی کے ببول
اسی کے ہیں کانٹے، اسی کے ہیں پھول
فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
الجھ کر سلجھنے میں لذت اسے
تڑپنے، پھڑکنے میں راحت اسے
مذاق دوئی سے بنی زوج زوج
اٹھی دشت و کہسار سے فوج فوج
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے
اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے[۲۵]

کیا ساقی نامہ کے یہ اشعار لطیف تخلیقی پیرائے میں ہیگل کی جدلیات کے مظہر نہیں۔ ہیگل کے نزدیک بھی حیات جامد نہیں حرکی ہے۔ اسی طرح خیال بھی ایک حرکی عمل سے عبارت ہے، حقیقت بھی ایک حرکی عمل ہے۔ فرینک تھلّی نے بڑی جامعیت سے ہیگل کے عالمِ اضداد کی یوں وضاحت کی ہے:

> "Reality is now this, now that; in this sense it is full of negations, contradictions, and oppositions: the plant germirates, blooms, withers and dies; man is young, mature and old. To do a thing justice, we must tell the whole truth about it." [۲۷]

اہلِ نظر جانتے ہیں کہ خود ہیگل یونانی فلسفیانہ فکر سے شدید طور پر متاثر رہا اور یونانی ثقافت کا عمر بھر مداح رہا۔ اس کے حرکی تصورِ حیات پر ہرقلیتس کا فیضان واضح ہے۔ اس کی فکر پر فشتے کے اثرات بھی بخوبی دیکھے جا سکتے ہیں جس کا قول تھا کہ عالمِ آب و گل کا صدور ذاتِ حق کی خودی سے ہوا ہے۔ خود اقبال کے تصورِ خودی پر فشتے اور ہیگل کے تصورات کا فیضان ایک درجے میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اقبال کے ہاں اضداد کی کشمکش سے ارتقا کا تصور ہیگل سے فیض یافتہ معلوم ہوتا ہے۔ کیا اسرارِ خودی کے ابتدائی مبحث جن میں خودی کی ذات میں سیکڑوں جہانوں کے مضمر ہونے، اس کے اثبات سے نفی کے ظہور کرنے اور اپنے ہی پیکر سے غیر کی تولید ایسے اظہارات ہیگل کے تصورِ اضداد و جدلیات کی یاد نہیں دلاتے [۲۸] اور کیا اقبال کے ذیل کے شعر جو پیامِ مشرق کی نظم ''اگر خواہی حیات اندر خطر زی'' سے ماخوذ ہیں، پڑھ کر ہیگل کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا جب اس نے کہا تھا کہ جد و جہد افزائش کا اصول ہے۔ کردار کی تعمیر طوفانوں اور آزمائشوں کے بغیر ممکن نہیں:

رفیقش گفت اے یار خرد مند
اگر خواہی حیات اندر خطر زی
دمادم خویشتن را بر فساں زن
ز تیغ پاک گوہر، تیز تر زی

خطر تاب تواں را امتحان است
عیار ممکناتِ جسم و جان است[۲۸]

اسی طرح اقبال ہیگل کے اُن تصورات کے مؤید نظر آتے ہیں جن کے مطابق فرد بے حد قدر قیمت اور ابدی تقدیر کا حامل ہے، ہم شعور کی ایک صورت سے دیگر صورتوں تک سفر کرتے رہتے ہیں۔ ذات حق کو عالم مادی سے الگ تھلگ خیال کرنا روح انسانی کو یکہ وتنہا چھوڑ دینے کے مترادف ہے۔ اگر خدا ہے تو وہ دنیا میں ہے اور انسان اس کی فطرت کا حصہ ہیں۔ نیز ہیگل کے نزدیک یونانیوں کا ہر معاملے میں غیبی طاقتوں سے شگون لینا درست نہ تھا۔ اقبال نے بھی تو کہا تھا:

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر
ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا

---

زشرر ستارہ جویم زستارہ آفتابے
سر منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگارِ خوبروئے
تپد آں زماں دل من پئے خوب تر نگارے

---

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

---

ستارہ کیا مری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخیِ افلاک میں ہے خوار و زبوں

اقبال اور ہیگل کے یہاں مماثلت کے اور بھی کئی پہلو ہیں جن کا ذکر سر دست ممکن نہیں۔ دونو اپنے اپنے دائرے میں اہم ہیں مگر اقبال کا تصور حیات و کائنات ہیگل کی نسبت زیادہ زندگی افزا، حیات افروز اور ابدی قدر و قیمت کا حامل ہے۔

## حواشی:

۱- علامہ کے ممتاز و معروف شارح یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں ''مجھے یاد ہے علامہ اقبال نے ایک دفعہ مجھے کہا تھا کہ چار آدمی ایسے ہیں کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی کے طلسم میں گرفتار ہو جائے تو رہائی بہت مشکل ہے۔ میں نے سراپا اشتیاق بن کر پوچھا: وہ کون کون ہیں۔ جواب دیا: شنکر اچاریہ، ابن عربی، بیدل اور ہیگل''— شرح اسرار خودی (بار چہارم) ص ۹۶ (حاشیہ)

۲- یہاں اشارہ انقلاب فرانس کے بعد اس قتل و بربادی کی طرف ہے جو مارشل لا کے نام پر شروع ہوئی اور جسے مورخین نے "Reign of Terror" سے تعبیر کیا ہے۔ اس کے نتیجے میں ایک ہی دن میں پیرس میں ایک ہزار افراد کو گلوٹین کر دیا گیا۔ دہشت کا یہ زمانہ جولائی ۱۷۹۴ تک رہا۔

۳- ''ہر شے اللہ میں ہے'' کا ماننے والا۔

۴- کلیاتِ اقبال (فارسی)، ص ۹۳/۴۸۵۔

۵- یہ مقالہ بمبئی سے نکلنے والے پرچے "Indian Antiquary" کے ستمبر ۱۹۰۰ء کے شمارے میں شائع ہوا۔

۶- مقالۂ مذکور مشمولہ "Speeches, Writings & Statements of Iqbal" (لطیف احمد شروانی)، بار چہارم ۱۹۹۵ء، اقبال اکادمی، لاہور، ص ۸۰۔

۷- ایضاً۔

۸- ایضاً، ص ۸۱

۹- ایضاً، ص ۸۲

۱۰- ایضاً، ص ۹۱

۱۱- ایضاً، ص ۹۶

۱۲- شذراتِ فکرِ اقبال (مترجم افتخار احمد صدیقی)، بار اول، ۱۹۷۳ء، مجلس ترقی ادب، لاہور، ص ۱۰۵۔ ہیگل کی کتاب ''ذہن کی مظہریات'' شعور کی مختلف سطحوں کی دریافت کی سعی کرتی ہے اور ہر سطح کو اس کے باطن میں جھانک کر دیکھتی ہے۔

۱۳- "Stray Reflections" (مرتبہ جاوید اقبال)، نظر ثانی شدہ ایڈیشن ۱۹۹۲، اقبال اکادمی لاہور، ص ۱۲۱۔ واضح رہے کہ مندرجہ بالا اردو ترجمہ راقم کے قلم سے ہے۔

۱۴- اقبالنامہ جلد دوم، شیخ محمد اشرف اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۵۱، ص ۴۲، ۴۳۔

۱۵- Self-contradictory Categories

۱۶- Primeval Absoluteness

۱۷- مقالاتِ اقبال (باردوم)، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸، ص ۳۶۰، ۳۶۱۔

۱۸- ایضاً، ص ۳۶۲۔

۱۹- "Mctaggart's Philosophy"، مشمولہ Speeches, Writings & Statements of Iqbal (بحوالۂ سابقہ)، ص ۱۷۸۔

۲۰- "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" (مرتبہ سعید شیخ)، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۸۶، ص ۵۷

۲۱- ایضاً، ص ۸۹

۲۲- کلیاتِ اقبال (فارسی)، بحوالۂ سابقہ، ص ۳۷۵-۳۷۶

۲۳- حیرت اس بات پر ہے کہ اقبال کی ایجاز آفریں اور ایمائی طرزِ بیان کی حامل اس نظم کو عزیز احمد نے ''اقبال نئی تشکیل'' میں ''سب سے زیادہ سوقیانہ'' قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں: ایک اور چھوٹی سی نظم میں جو اقبال کے مطبوعہ کلام میں بہ اعتبار محاورہ و زبان سب سے زیادہ سوقیانہ ہے...الخ، ص ۳۶۱۔ گویا اقبال کے مطبوعہ کلام میں سوقیانہ طرزِ بیان کثیر مقدار میں ہے!

۲۴- کلیاتِ اقبال (اُردو)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۴، ص ۱۸/۴۸۰۔

۲۵- کلیاتِ اقبال (اردو)، بحوالۂ سابقہ، ص ۴۱۷-۴۱۹

۲۶- A History of Philosophy، ہنری ہولٹ اینڈ کمپنی نیویارک، ص ۴۶۷۔

۲۷- تفصیل کے لیے دیکھیے کلیاتِ اقبال، بحوالۂ سابقہ، ص ۱۲، ۱۳ کے یہ شعر اور متعدد دیگر اشعار:

صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او
غیر او پیداست از اثباتِ او
سازد از خود پیکرِ اغیار را
تا فزاید لذتِ پیکار را

۲۸- کلیاتِ اقبال (فارسی)، بحوالۂ سابقہ، ص ۲۹۳

# کتابیات


۱) اقبال: کلیاتِ اقبال (اردو) لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۴ء

۲) : کلیاتِ اقبال (فارسی) ایضاً، ۱۹۷۸ء

۳) تھلی، فرینک: A History of Philosophy، نیویارک، ہنری ہولٹ اینڈ کمپنی، س-ن
۴) جاوید اقبال، ڈاکٹر (مرتب): Stray Reflections، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۲ء
۵) چشتی، یوسف سلیم: شرح اسرار خودی، لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس، بار چہارم، س-ن
۶) رادھا کرشنن (مرتب) History of Philosophy, Eastern & Western، لاہور، دوست پبلشرز، س-ن
۷) رسل، برٹرینڈ: History of Western Philosophy، لندن، رٹلیج، ۱۹۹۶ء
۸) سعید شیخ، پروفیسر (مرتب) The Reconstruction of Religions Thought in Islam، لاہور، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۸۶ء
۹) سنگر، پیٹر و دیگر: German Philosophers، آکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۹۷ء
۱۰) شروانی، لطیف احمد (مرتب) Speeches, Writings & Statements of Iqbal، لاہور، اقبال اکادمی، بار چہارم، ۱۹۹۵ء
۱۱) صدیقی، افتخار احمد (مترجم) شذراتِ فکر اقبال، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء
۱۲) عزیز احمد، اقبال ــــ نئی تشکیل، لاہور، گلوب پبلشرز، س-ن
۱۳) عطاء اللہ، شیخ (مرتب) اقبال نامہ جلد دوم، لاہور، شیخ محمد اشرف اینڈ سنز، ۱۹۵۱ء
۱۴) کینی، انتونی: An Illustrated Brief History of Western Philosophy، یو ایس اے، بلیک ویل، ۲۰۰۶ء
۱۵) معینی، سید عبدالواحد (مرتب) مقالاتِ اقبال، لاہور آئینۂ ادب، بار دوم، ۱۹۸۸ء
۱۶) ول ڈیورنٹ: The Story of Philosophy، نیویارک واشنگٹن اسکوائر پریس، ۱۹۶۱ء
۱۷) ہملن، ڈبلیو ڈی: A History of Western Philosophy، پیلی کن، ۱۹۸۸ء

# عالمگیریت کی صورتِ حال اور فکرِ اقبال

اس وقت پوری دنیا ایک نہایت پُر آشوب صورتِ حال سے دوچار ہے۔ تمام نوعِ انسانی ایک دوراہے پر کھڑی ہے: اندھیر ہو رہا ہے بجلی کی روشنی میں۔ ''مابعد جدید ذہن سے پرے'' (Beyond the Post-Modern Mind) کا فاضل مصنف جلال الدین ہسٹن اسمتھ بیسویں صدی کی دنیاؤں کے ہاتھوں واضح تعبیرات کو چیلنج ہوتے دکھاتا ہے۔ بظاہر متضاد و متصادم یہ وہ دنیائیں ہیں جو البر کامیو، ژاں پال سارتر اور سیموئیل بیکٹ کی آباد کردہ ''بے معنی'' اور ''اندر سے خالی'' دنیائیں ہیں۔ ان دنیاؤں کے مرکزی کردار واہموں کا شکار ہیں اور نہیں جانتے کہ وہ کہاں ہیں اور ان کی ذمہ داریاں کیا ہیں۔ وہ ایک اُجاڑ کائنات میں ٹامک ٹوئیاں مار رہے ہیں۔ کافکا کے نزدیک نظامِ عالم ایک جھوٹ پر مبنی ہے۔ اب ذات کو تشخص صرف من کی موج سے ملتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سارتر کا اورسٹس Orestes (ڈرامے The Flies میں) اپنے پورے شعور کے ساتھ اپنی ماں کو قتل کرتا ہے اور اسے مستند اور اچھا فعل سمجھتا ہے!

اگر ایک طرف سیاسی سطح پر پوری نوعِ انسانی ایک شدید انتشار، بدنظمی اور بے سمتی کا شکار ہے تو دوسری طرف ہولناک معاشی ناہمواری، اور سماجی ناانصافی نے اس کے وجود پر سوالیہ نشان قائم کردیا ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ انسان ثقافتی سطح پر حافظے کی ایک ایسی گم شدگی کا شکار ہوگیا ہے جس کی مثال ماضی میں کمیاب کے حدود میں داخل رہی ہے۔ بڑے بڑے دعوؤں کے ساتھ قائم ہونے والے عالمی ادارے شدید ٹوٹ پھوٹ اور شرمناک جانبداری کا شکار ہیں۔ جمہوریت کے نام پر بازی گری ہو رہی ہے، جعلی جمہوریتوں کی پشت پناہی ہو رہی ہے۔ ملک گیری کا جنون اور یک قطبی نظام نوعِ انسانی کے کثیر رنگی تہذیبی و ثقافتی وجود کے لیے خطرے کی نہیں موت کی گھنٹی کے مترادف ہوگیا ہے اور آزادی کی آڑ میں دماغ شوئی اور اُس کی صغیر سازی کا کام تیزی سے جاری ہے۔ ماحولیاتی آلودگی اور عالمی حرارت آفرینی Global Warming سے انسانی، حیوانی، نباتاتی گویا پورا ارضی وجود خوفناک خطرات سے دوچار ہے اور انسان بے بسی اور بیچارگی کے عالم میں

نامشہود چارہ گروں سے سوال کر رہا ہے: اے چارہ گرو ہے کوئی پیوند کی صورت؟ بے اختیار میلان کندیرا یاد آتا ہے جس نے کہا تھا کہ سائنس اور ٹکنولوجی کے میدان میں معجزے برپا کرنے کے بعد ڈیکارٹ کا مزعومہ ''آقا اور منتظم'' یعنی انسان اب اچانک محسوس کرنے لگا ہے کہ اس کے پاس کچھ بھی نہیں رہا۔ اب نہ وہ فطرت کا آقا ہے کہ فطرت رفتہ رفتہ اس سیّارے سے ناپید ہو رہی ہے نہ تاریخ کا کیونکہ تاریخ اس کی گرفت میں نہیں آسکی نہ وہ خود اپنا آقا رہا ہے کیونکہ وہ اپنے نفس کی غیر منطقی قوتوں کا غلام ہو کر رہ گیا ہے۔ اگر خدا چلا گیا اور انسان اب آقا نہیں رہا تو پھر آقا کون ہے؟ یہ سیارہ بظاہر بغیر کسی مالک کے خلا میں حرکت کناں ہے۔ یہ ہے وجود کا ناقابلِ برداشت ہلکا پن! وجود کے اس ناقابلِ برداشت ہلکے پن کو عالمگیریت کی صورتِ حال نے مزید خفیف کرڈالا ہے۔ بے محل نہ ہوگا اگر میں یہاں عالمگیریت یا عالم کاری اور منحرف عالمگیریت (Deviant Globalization) پر کسی قدر تفصیلی نگاہ ڈال لی جائے۔

مشہور سماجی سائنٹسٹ رولاں روبرٹسن عالمگیریت کی تعریف یوں کرتا ہے:

> "The compression of the world and the intensification of consciousness of the world as a whole." (Globalization, Social Theory & Global Culture, 1992)

بظاہر وسیع اور پھیلی ہوئی دنیا کا سمٹاؤ اور اس کو ایک وحدت کے روپ میں دیکھنا ایک مبارک سوچ معلوم ہوتی ہے۔ جدید اطلاعاتی، ابلاغیاتی اور حیران کن برق رفتار ٹکنولوجی نے دنیا کے فاصلے کم کر دیے ہیں۔ پوری دنیا نے ایک گلوبل ولیج کا روپ دھار لیا ہے۔ دنیا کے مختلف اور رنگا رنگ معاشروں سے مکالمہ آسان ہو گیا ہے۔ صنعتی تمدن کی برکات میں پوری نوعِ انسانی کی مشارکت کے امکانات پیدا ہو گئے ہیں۔ سرحدوں کے بغیر نئی دنیا، ڈی ریگولیشن اور لبریلائزیشن کی نئی اصطلاحات سے لیس عالمگیریت، اطلاعات کے ایک نئے سورج کے ساتھ ہم پر طلوع ہو رہی ہے مگر جیسا کہ مہاتیر محمد نے ہمیں خبردار کیا ہے کہ ''نئی ٹکنولوجی کے ساتھ مغرب اپنے مفادات کے لیے میدان میں اُتر آیا ہے۔ اس کے بل بوتے پر وہ اقوامِ عالم کی سرحدوں میں گھس آنے کی صلاحیت سے متصف ہو گیا ہے —— سرحدیں جو ملکوں اور قوموں کو الگ کرتی اور ان کا تحفظ کرتی ہیں۔ اس نئی ٹکنولوجی کے دوش بدوش اہلِ مغرب نے نئے فلسفے اور اقدار گھڑی ہیں جو اُن کے حملوں اور استحصال کو جواز عطا کرتی ہیں۔ ہمیں بغیر سوچ بچار اور جانچ پڑتال کے اور بغیر شک کے انھیں قبول نہیں کرنا چاہیے۔ ہمیں یہ سب اس لیے قبول نہیں کر لینا چاہیے کہ ہم دنیا کی نگاہ

میں مہذب قرار پائیں۔ عالمگیریت ہمارے لیے کچھ فائدے لاسکتی ہے لیکن یہ نئی سوچ ہمیں تباہ کرسکتی ہے۔ ہماری کرنسی پر حملہ بھی عالمگیریت ہی کا ایک حصہ ہے۔"[۱]

پھر یہ یاد رکھنا ہوگا کہ عالم کاری یا عالمگیریت کے دیگر اجزا بھی اپنی تہہ میں گہری معنویت کے حامل ہیں مثلاً معاشی عالمگیریت، سیاسی عالمگیریت، معاشرتی عالمگیریت، ابلاغیاتی عالمگیریت اور ماحولیاتی عالمگیریت۔ عالمگیریت کے علم برداروں کا دعویٰ ہے کہ عالمگیریت انسانی فلاح اور ماحولیاتی ارتقاء میں اہم کردار ادا کرے گی تاکہ نوعِ انسانی کو راحت میسّر ہو اور یوں کروڑوں غریب انسان غربت کی دلدل سے باہر نکل سکیں۔ آزاد تجارت، جمہوریت، انسانی حقوق، امنِ عالم اور عالمی آفاقی حکومت کے نعروں کے جلو میں عالمگیریت کا یہ شاندار کوکبۂ شاہی عقیدت کا نہیں، گہری تنقیدی بصیرت کا متقاضی ہے۔ اقبال نے مغرب کی اسی گندم نما جوفروشی کا ادراک کرتے ہوئے اپنی مشہور نظم "خضر راہ" میں "سلطنت" کے ذیلی عنوان کے تحت لکھا تھا:

"آبتاؤں تجھ کو رمزِ آیہ اِنَّ الْمُلوک
سلطنت اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری

دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری"[۲]

کم و بیش ڈھائی تین برس پہلے تین مغربی دانشوروں نے مضامین کا ایک مجموعہ "Deviant Globalization" کے زیرِ عنوان اور ذیلی سرخی "Black Market Economy in the 21st Century" کے ساتھ شائع کیا ہے۔ کتاب کیا ہے، غریب، بے بس کمزور انسانوں کے استحصال اور صاحبِ اقتدار افراد کی دسیسہ کاریوں، عالمی فریب کاریوں اور نقاب پوش عیاریوں کی ایک جدید طلسم ہوش ربا ہے۔ اس کتاب سے چند مفاہیم کا ترجمہ اور خلاصہ دلچسپی اور دلچسپی سے زیادہ عبرت اندوزی کی خاطر پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ بیان کردہ حقائق بڑے چشم کشا اور

عبرت زا ہیں۔ عالمگیریت کی وضاحت کے ضمن میں ذیل کا اقتباس قابلِ توجہ ہے:

''یہ بہت شاذ ہوا ہے کہ کوئی مخصوص، چلتا ہوا معاشی لفظ یا اصطلاح دس برس سے زیادہ زندہ رہے مگر عالمگیریت کی اصطلاح اب تک چل رہی ہے۔ یہ اصطلاح ۱۹۸۰ء میں وضع ہوئی۔ پھر ۱۹۹۰ء سے ہوتی ہوئی سنہ دو ہزار میں داخل ہوئی اور گمان ہے کہ اس پر بحث دس برس مزید چلے [۲۳]۔ تاہم عالمگیریت کی اصطلاح کی تعریف اتنی آسان نہیں۔ لوگ اکثر اس کے ضمن میں بحث کرتے ہیں۔ یہ کیوں وجود میں آئی اور اس کے نتائج کیا نکلیں گے۔ اگر چند لفظوں میں اس اصطلاح کی تعریف کی جائے تو اس کا معنی ہے ''قدر و قیمت سے مربوط سرحد عبور معاشی سرگرمی''۔ یہ ارتباط اس لیے واقع ہوتا ہے کیونکہ معاشی سرگرمی کے بنیادی عناصر و اجزا زیادہ متحرک ہو گئے ہیں—— اشیا، خدمات، روپیہ پیسہ، لوگ، افکار و خیالات بغیر کسی مخصوص باہمی نظم کے نہایت تیزی سے زمان و مکان اور سیاسی حد بندیوں کے مابین متحرک ہو گئے ہیں۔ [۲۴]

آگے چل کر مرتبین لکھتے ہیں کہ

''۱۹۹۰ء میں چند کلمات و الفاظ کا چلن ہوا اور یہ جلد ہی فرسودہ ہو گئے مثلاً ''جغرافیے کا خاتمہ''، ''فاصلے کی موت''، ''تاریخ کا خاتمہ'' [۲۵]، نیٹ ورک سوسائٹی، اور سب سے بڑھ کر ٹوم فرائیڈ مین کا دہ سالہ کلیشے: "The World is Flat"۔ ان سب نے دنیا کی ایک ایسی تصویر بنائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ زمان و مکان کی طنابیں کھنچ گئیں اور اس کے فیض سے ہر شخص ہر جگہ جا سکتا اور ہر شے پا سکتا ہے۔''

''آج عالمگیریت کے خلاف ملی جلی آوازوں کا ایک غوغا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ نظام سیاسی معاہدوں اور فطری ماحول کی تباہی کا باعث ہوگا، آبادیوں کے انتقال پر منتج ہوگا، انسانی صحت کی جڑ مار دے گا، شہریوں کو تحفظ فراہم کرنے کے ریاستی اقدامات کا استیصال کرے گا اور ہر اس شے کو جس کا انسان سے تعلق ہے، بربادی سے دوچار کر دے گا۔'' [۲۶]

حقیقت یہ ہے کہ عالمگیریت کی بظاہر خوش کن اصطلاح کے پس پردہ استحصالی محرکات اور کولونیل تصورات ہی کارفرما ہیں۔ یہ ایک طرح کی نیوکولونیلزم ہے۔ ایک سابقہ عالمی طاقت یعنی سوویت یونین نے اپنے عروج کے زمانے میں اشتراکیت کو دیگر ملکوں میں برآمد اور نافذ کرنے کے لیے ثقافتی و سیاسی عالمگیریت کا افسوسناک حربہ استعمال کیا۔ ۱۹۹۰ء میں سوویت یونین کے سقوط و زوال کے بعد اب صرف ایک عالمی طاقت میدان میں ڈٹی ہوئی لِمَنِ المُلکُ الیوم کا ڈنکا

بجا رہی ہے اور عالمگیریت کے پردے میں اپنی بے لگام ہوا و ہوس کے ناز اٹھا رہی ہے۔ مغربی اور امریکی سرمایہ داری نظام کی کوکھ سے جنم لینے والی عالمگیریت کے اصل چہرے سے نوم چومسکی اور ایڈورڈ سعید جیسے مغربی نظام سیاست کے مستند نقادوں نے جس خوبی سے نقاب سرکائی ہے یہ انھی کا حصہ ہے۔ چومسکی نے اپنی کتب World Orders Old & New، Interventions، اور Understanding Power میں اور ایڈورڈ سعید نے اپنی نہایت قابلِ قدر کتاب Orientalism اور بعد میں شائع ہونے والی کتب Covering Islam اور Culture & Imperialism میں مغرب اور خصوصاً امریکی فریب کاریوں کو بڑی خوبی سے طشت از بام کیا ہے۔ ان مباحث سے تو میں ذرا آگے چل کر اعتنا کروں گا، سرِدست تو قبل ازیں مذکور کتاب "Deviant Globalization" کے چند اہم مباحث کا ذکر ضروری سمجھتا ہوں۔ کتاب کے مرتبین کا موقف ہے کہ منحرف عالمگیریت، دراصل عالمگیریت سے ناقابلِ جدا طریقے سے جڑی ہوئی ہے۔ دونو منڈیوں سے مربوط معاشی سرگرمیوں سے وابستہ ہیں۔ دونو عالمی سطح پر مربوط معاشی، ابلاغیاتی اور ذرائع نقل و حمل کے نظاموں ہی کے ذریعے تکمیل پاتی ہیں۔ دونو سیاسی، معاشی، عُمرانی اور ماحولیاتی سرحدوں کو توڑتی ہیں اور دونو عالمگیریت کے برسرِعمل پلیٹ فارم پر اکٹھی پائی جاتی ہیں۔ کریگزلسٹ پر مشتہر امریکی جنس فروشوں (Sex Workers) کو دیکھ کر ممکن ہے ہمیں تکلیف پہنچے لیکن انتہائی تیز رفتار آن لائن کلاسیفائڈ اشتہاری سہولت سے اُن کا استفادہ گھروں کو رنگ و روغن کرنے والوں کے استفادے سے مختلف نہیں۔ ایک چینی جہاز ران کمپنی کا برما کے جنگلوں سے غیر قانونی طور پر کاٹی گئی لکڑی کے کنٹینرز کو اٹلی کے کسی فرنیچر ساز ادارے کو مہیا کرنا غلط سہی لیکن یہ سب کچھ بہرحال مربوط اور منظم جہاز رانی نظام ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ عالمی معیشت کا انفرا اسٹرکچر دراصل دوجہتی استعمال رکھتا ہے اور اقدار کے ضمن میں غیر جانبدار Value Neutral ہے۔

عالمی معیشت کے اقدار کے باب میں بظاہر غیر جانبدار ہونے ہی کا شاخسانہ ہے کہ سرحدوں کے آر پار معاشی نیٹ ورک بے محابا مصروفِ کار ہیں اور یہ نیٹ ورک ہر طرح کے غیر قانونی اور غیر اخلاقی کاموں میں ملوّث ہیں مثلاً منشیات، نایاب جنگلی حیات، چرائے ہوئے نوادرات، جعلی اشیاء، کالا دھن، زہر آلود فضلات (Toxic Wastes) اور ان کے ساتھ ہی ساتھ خود انسانوں کی اسمگلنگ اور ناجائز جنسی سرگرمیاں۔

آپ اس حقیقت سے یقیناً آگاہ ہوں گے کہ مشرقی بحرالہند میں آنے والے سونامی میں ڈھائی لاکھ افراد ہلاک ہو گئے تھے مگر اس بات سے کم لوگ واقف ہوں گے کہ سونامی کے ختم ہوتے ہی دلاّلوں کے ٹولے انڈیا اور سری لنکا میں داخل ہو گئے اور تباہ شدہ خاندانوں کو اپنے پاؤں پر کھڑا کرنے کے لیے انھیں سیکڑوں ڈالر دینے کا وعدہ کیا۔ اس کے بدلے میں انھوں نے صرف ایک مطالبہ کیا —— نا امید بیماروں کی اعانت —— یعنی آسام اور بمبئی کے ڈائی الیسز مراکز میں گردے پیوند کرانے کے منتظر بیمار امریکی، مشرق وسطائی اور اسرائیلی لوگوں کو یہ سونامی زدہ برباد لوگ اپنے گردے بیچ دیں!

عالمگیریت نے ایسی سیاہ منڈیوں کو بھی جنم دیا ہے جہاں زندہ یا مردہ انسانوں کے اجسام سے حاصل کیے گئے گردے، جگر، دل اور دوسرے اعضا بکتے ہیں۔ انسانی اعضا کی اس تجارت میں قانونی اور غیر قانونی دونو طرح کے افراد شامل ہوتے ہیں۔ ظاہر بات ہے انسانی اعضا جس طرح بھی حاصل کیے گئے ہوں، ان کی پیوند کاری ماہر اور قانونی پیشہ ور حضرات کے تعاون کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ گویا سرجنوں اور نیفرالوجسٹوں کی قانون شکن اعضا فروشوں سے ملی بھگت کے بغیر یہ کام ناممکنات میں سے ہے۔

صرف یہی نہیں بین الاقوامی سطح پر سیکس ٹریڈ زوروں پر ہے۔ نہ اس کی طلب میں کمی ہے نہ رسد میں۔ جنوبی امریکہ کے بعض حصوں، ایشیا اور سابقہ سوویت یونین کے غریب گھرانوں سے لڑکیوں اور عورتوں کو بہلا پھسلا کر یا ملازمتوں کا جھانسا دے کر امیر قوموں اور شہروں مثلاً ماسکو، ٹوکیو، ترکی، دوبئی، جرمنی اور امریکہ میں لایا جاتا ہے۔ فلپینز میں بھی یہ کاروبار زور شور سے جاری ہے۔ اقبال نے ضربِ کلیم میں ایک جگہ بڑی دردمندی سے یورپ اور شام کا ذکر کرتے ہوئے اہلِ یورپ کو ہدفِ تنقید بنایا ہے اور ان کی عیش کوشی اور عفت فراموشی نیز احسان فراموشی کا ماتم کیا ہے:

فرنگیوں کو عطا خاکِ سُوریا نے کیا
نبیِ عفتؑ و غم خواری و کم آزاری

صلہ فرنگ سے آیا ہے سوریا کے لیے
مَے و قمار و ہجومِ زنانِ بازاری ؎

امرِ واقعہ یہ ہے کہ ہر تہذیب اپنا ایک مخصوص تصورِ حیات اور تصورِ حقیقت رکھتی ہے۔ مغربی فکر جن مختلف دھاروں سے گزر کر بیسویں صدی کی دہلیز پر پہنچی وہاں اعلیٰ اور پامال کا فرق مٹ چکا

تھا۔ لمحۂ موجود ہی سب سے بڑی حقیقت تھا۔ انسان ہی ہر شے کا پیمانہ تھا۔ کسی بڑی مابعدالطبیعیاتی صداقت سے انکار اور انسان مرکزیت کے تصورات نے مغرب کو جس مادی دلدل میں جا دھکیلا، جدید معاشی اور عمرانی تصورات اسی کے زائیدہ اور پروردہ ہیں۔ نٹشے کا دیوانہ آدمی گلیوں میں وحشیانہ انداز میں بھاگتا ہوا خدا کی موت کا اعلان کرتا ہے۔ نٹشے عیسوی مذہب کو غلامانہ ذہنیت کا مظہر گردانتا تھا۔ خدا کی موت کے اعلان کے بعد مغرب آزاد ہے۔ ظاہر ہے خدا مر گیا تو اب ہر شے کی آزادی ہے۔ اب دنیا اور علائقِ دنیا ہی سب سے بڑی حقیقت بن گئے۔ جب عقبیٰ کا تصور نظر سے اوجھل ہو جائے تو دنیا ہی مرکزِ نگاہ بن جاتی ہے۔ عیشِ امروز، دولت طلبی، جاہ و حشمت، دنیوی اقتدار ہی سب سے بڑے اہداف بن جاتے ہیں۔ مغرب کے ساتھ یہی حادثہ ہوا۔ ہسٹن اسمتھ نے کس قدر درست لکھا ہے کہ

> "The twentieth century replaced utopias with dystopias."[۵]

''ڈسٹوپیا'' وہ خیالی جگہ ہے جہاں ہر شے بُری ہو۔ شاید یہیں سے اُس Cult of ugliness نے جنم لیا جس سے جدید مغربی ادب کا بڑا حصہ بھرا پڑا ہے۔

آج امریکہ جس عالمگیریت کا صُور پھونک رہا ہے اور جس نیو ورلڈ آرڈر کا ڈنکے کی چوٹ اعلان کر رہا ہے اس میں بقول چومسکی نئی ابھرنے والی قوموں کا کوئی حصہ نہیں۔ یہ ایک نئی استعماریت ہے جس کا مقصد بے بس اور حاشیائی افراد اور اقوام کو کمزور تر کرنا اور ان کے وسائل پر قابض اور متصرف ہونا ہے۔ چومسکی کے نزدیک بی بی سی کا معاشی نامہ نگار جیمز مورگن آئی ایم ایف، ورلڈ بنک اور جی سیون وغیرہ کو ایک نئی مگر اصلی اور حقیقی defacto عالمی حکومت سے تعبیر کرتا ہے ـــــ ایک نیا استعماری عہد ـــــ قوی اور مضبوط شمالی ممالک جنوب پر متصرف ہو رہے ہیں جس کے نتیجے میں وہاں کی حکومتوں کو پسے ہوئے عوام کے غیظ و غضب کا سامنا ہے کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ حکومتیں عالمی معیشت کا نظام ان پر مسلط کرنے میں معاون ہیں اور جس کے نتیجے میں ان مظلوموں کا معیارِ زندگی پست [سے پست تر] ہوتا جا رہا ہے۔ یہ حقیقی defacto حاکم اندر ہی اندر برسرِ کار ہیں اور یہ ایک ایسی دنیا کو وجود میں لا رہے ہیں جو سرمایہ کاروں کی ضروریات کے مطابق ہو۔ (ورلڈ آرڈرز، اولڈ اینڈ نیو، ص ۱۷۸)

جنوری ۱۹۹۴ء میں سان سلواڈور میں منعقد ہونے والی کانفرنس کا خلاصہ یہ تھا کہ مرکزی

امریکہ (یعنی میکسیکو کی جنوبی سرحد سے شروع ہو کر کولمبیا کی شمال مغربی سرحد تک گوئٹے مالا، ایل سلواڈور، نکاراگوا اور پانامہ تک کا علاقہ) کو آج ایک ایسی عالمگیریت کا سامنا ہے جس کے نتیجے میں وہ ایسی تباہ کن لوٹ کھسوٹ سے دوچار ہے جو آج سے پانچ سو برس پہلے بھی جب اسے فتح کر کے نوآبادی بنایا گیا تھا، پیش نہیں آئی تھی۔ اس قول کا اطلاق تمام ترقی پذیر ممالک پر کیا جا سکتا ہے (ایضاً، ص ۱۷۹)

نوم چومسکی جس دردناک استحصالی صورتِ حال کو بیان کر رہا ہے، اقبال کو اس سے بہت پہلے اس کا نہایت خوبی سے ادراک تھا۔ اقبال سرمایہ داری نظام کو بنی نوع انسان کے لیے ایک کڑی آزمائش قرار دیتے تھے۔ آپ ان کی نظم ''لینن خدا کے حضور میں'' پڑھ جایئے اور دیکھیے کہ انھوں نے لینن کی زبان سے کیسے تلخ اور پوست کندہ حقائق بیان کر دیے ہیں[۹]۔ آج کے ورلڈ بنک اور آئی ایم ایف وغیرہ کی سخت اور غیر انسانی شرائط اور سود در سود کا افسوسناک دھندا غریب اقوام کا خون چوسنے کے مترادف نہیں تو کیا ہے؟:

مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی
مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات

رعنائیِ تعمیر میں، رونق میں، صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جواء ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات

یہ علم یہ حکمت یہ تدبر یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات[۱۰]

سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات، اس مصرعے میں حضرتِ علامہ نے ایہام رکھا ہے۔ سود فائدے کے معنی میں بھی اور Interest کے معنی میں بھی۔ جاوید نامے میں بھی جمال الدین افغانی کی زبان سے سود کی مذمت کی ہے۔ جمال الدین افغانی نے ملتِ روسیہ کو پیغام دیتے ہوئے کہا تھا:

چیست قرآں خواجہ را پیغامِ مرگ
دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ

ہیچ خیر از مردکِ زرکش مجو
لَن تَنَالُوا البِرَّ حَتّٰی تُنفِقُوا

از رِبا آخر چہ می زاید؟ فتن
کس نداند لذتِ قرضِ حسن

از رِبا جاں تیرہ، دل چوں خشت و سنگ
آدمی درندہ، بے دندان و چنگ[۱۱]

خلاصہ یہ کہ سودخوری سے روح تاریک اور دل اینٹ پتھر کی طرح سخت ہو جاتا ہے اور آدمی بے دندان و چنگ درندہ بن جاتا ہے۔ کیا آج کی متعدد تنظیمیں اور بیشتر عالمی مالیاتی ادارے جو دراصل عالمگیریت ہی کے دست و بازو ہیں، بے دندان و چنگ درندوں کی مانند نہیں جن کا کام صرف اپنے اہداف کو چیرنا پھاڑنا اور ان کا خون پینا ہے۔ آخر شائیلاک دی جیو نے بھی تو اپنے ہدف کے جسم سے ایک پونڈ گوشت کا مطالبہ ہی تو کیا تھا۔ ضیاء الدین سردار اور میری ون ڈیویز نے اپنی کتاب "Why do People Hate America"? میں، جس کے ایک دو نسبتاً تفصیلی حوالے آگے آتے ہیں، لکھا ہے کہ پوری دنیا کے ساتھ اپنے برتاؤ کے حوالے سے امریکہ کا کردار عمومی جسامت اور قد کاٹھ سے بڑھے ہوئے اس شانزدہ سالہ نوجوان دھمکاؤ (bully) کا ہے جو اپنے طرزِ عمل پر پابندی قبول کرتے ہوئے مسلسل اپنے غم و غصے کا اظہار کرتا ہے اور یہ سمجھنے کی کوشش نہیں کرتا کہ اس کے اس طرز عمل کے دوسروں کی زندگی پر کیسے کیسے منفی اثرات مرتب ہو سکتے ہیں۔ اگر وہ کسی ملک کی معاشی پالیسیوں کو پسند نہیں کرتا تو وہ آئی ایم ایف اور ڈبلیو۔ٹی۔او کے ذریعے انھیں کچل ڈالتا ہے اور اگر اس کا بھی حسب منشا نتیجہ نہیں نکلتا تو یہ اس ملک پر پابندیاں لگا دیتا ہے یا پھر اس کے سربراہوں کا تختہ الٹ دینے کا اہتمام کرتا ہے (مثلاً ایران، چلی، گوئٹے مالا)[۱۲]۔ اس کارروائی کی تازہ ترین مظہر مملکتِ مصر ہے۔

اقبال نے فلسطینی عرب سے مخاطب ہو کر کس قدر درست کہا تھا:

تری دوا نہ جنیوا میں ہے نہ لندن میں
فرنگ کی رگِ جاں پنجۂ یہود میں ہے

سنا ہے میں نے غلامی سے امتوں کی نجات
خودی کی پرورش و لذتِ نمود میں ہے

یہ حقیقت جتنی اقبال کے عہد میں سچ تھی اس سے زیادہ آج سچ ہے! حد تو یہ ہے کہ مغربی بنکوں میں رقوم جمع کرانے والے کھاتے دار بھی ان بنکوں سے ایک حد سے زیادہ رقم نہیں نکلوا سکتے[۱۳]۔ ورلڈ ٹریڈ آرگنائزیشن حکم لگاتی ہے کہ کمزور اور غریب ممالک اپنی کرنسی کی قیمت کم کریں۔ اپنی پیداوار ایک حد سے آگے برآمد نہ کریں۔ بین الاقوامی منڈی میں قیمتیں امریکہ اور اس کے حاشیہ نشین متعین کرتے ہیں۔ یہ ہے عالمگیریت کی غریب نوازی اور بندہ پروری!

عالمگیریت کے وجود سے جنم لینے والی امریکن کارپوریشنیں بھی استحصال کا آلۂ کار ہیں۔ چومسکی کے نزدیک یہ کارپوریشنیں مستقبل کی ٹکنولوجی پر قابض ہوں گی۔ اس ٹکنولوجی میں بائیوٹکنولوجی بھی شامل ہے جس کے نتیجے میں صحت، زراعت اور دیگر عمومی ذرائع پیداوار پر پرائیویٹ اداروں کا قبضہ ہوگا اور یوں غریب اکثریت مغربی ایگری بزنس، بائیوٹکنولوجی اور دواساز انڈسٹری کی محتاج ہوگی[۱۴]۔ (ورلڈ آرڈرز۔۔۔ص ۱۸۳)

عالمگیریت کا نعرہ ہے ''آزاد تجارت'' مگر یہ بھی محض ایک نعرہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نارتھ ایمیریکن فری ٹریڈ ایگریمنٹ NAFTA کا اطلاق صرف شمالی امریکہ پر ہوتا ہے۔ یہ ''آزاد'' نہیں، یہ ''تجارت'' سے متعلق نہیں اور یہ بے بس عوام سے کسی ''معاہدے'' یعنی اگریمنٹ کا نتیجہ نہیں۔ اس کا مقصد بقول چومسکی نئے استعماری عہد کے آقاؤں کے ہاتھوں میں دولت اور اقتدار کو مرتکز رکھنا ہے اور بس۔

نوم چومسکی نے ایک جگہ ''بُش ڈاکٹرین'' کا بھی ذکر کیا ہے جس کی عبارت یہ ہے:

''امریکہ ایک لمبے عرصے تک دنیا پر حاکم رہے گا اور اس حاکمیت کے خلاف
ہر چیلنج کو تباہ و برباد کرتا رہے گا۔''

یہ ڈاکٹرین ایک واضح اعلان ہے نئی امریکی سامراجیت کا۔ یہ بات معلوم ہے کہ عرب دنیا میں انرجی کے بے مثال ذخائر موجود ہیں۔ غیر ملکی سرمایہ کاری کے لیے یہ زرخیز زمین تھی چنانچہ مشرقِ وسطیٰ میں امریکی کارپوریشنوں نے اپنے قدم مضبوطی سے جما لیے۔ اقبال کو اپنے عہد میں اس امر کا اندیشہ تھا کہ مغربی سامراج ان توانائی کے اہم ذخائر پر قابض نہ ہو جائے۔ چنانچہ ''پس چہ باید کرد'' میں وہ ''حرفے چند بہ اُمتِ عربیہ'' میں بڑے اخلاص سے عرب امت کی فہمائش

کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ترجمہ: امتیں اور قومیں آگے نکل گئیں، افسوس تجھے تیرے صحرا کی قدر و قیمت کا شعور نہیں۔ تُو ایک امت تھی مگر افسوس تیری وحدت پارہ پارہ ہوگئی اور تو کئی امتوں میں بٹ گئی۔ تُو نے اپنی بزم کو خود برہم کر دیا۔ جو بھی شعورِ ذات کے بندھن سے آزاد ہوا، ہلاک ہوگیا، جو بھی بیگانوں سے جا ملا موت سے ہمکنار ہوگیا۔ تو نے اپنے ساتھ جو کچھ کیا کسی نے نہ کیا ہوگا۔ اس صورتِ حال نے حضور اکرم کی روح کو دکھ پہنچایا۔ تو فرنگی کے جادو سے بے خبر ہے۔ اس نے اپنی آستین میں کئی فتنے پال رکھے ہیں۔ اگر تو اس کے فریب سے نجات چاہتا ہے تو اس کے اونٹوں کو اپنے حوض سے بھگا دے۔ اس کی عیاری نے ہر قوم کو بے بس کر دیا۔ عربوں کی وحدت پارہ پارہ کر دی''[۱۵۱]

مندرجہ بالا اقتباس میں اونٹ اور حوض کے استعارے بڑے معنی خیز ہیں۔ اونٹ سے یہاں مراد وہ استحصالی کردار ہے جو کثیر ذخیرہ ہڑپ کر جاتا ہے جیسے اونٹ اپنے وسیع و عریض پیٹ میں کئی گیلن پانی ذخیرہ کر لیتا ہے۔ حوض سے مراد عربوں کے تیل کے چشمے ہیں جو اگرچہ اس وقت تک پوری طرح سامنے نہیں آئے تھے مگر اقبال کی ایمانی اور وجدانی بصیرت کے سامنے بے نقاب تھے۔ ایڈورڈ سعید نے ''کلچر اینڈ امپیریلزم'' میں عراق پر ۱۹۹۰ کے امریکی حملے کا اپنے مخصوص تجزیاتی اسلوب میں ذکر کر کے اس کے عزائم کو بڑی خوبی سے بے نقاب کیا ہے:

''عراق کو اب بھی تباہ کیا جا رہا ہے ___ بھوک، بیماری، یاسیت سے۔ اس لیے نہیں کہ اس نے کویت پر جارحیت کی بلکہ اس لیے کہ امریکہ خلیج میں اپنی ذاتی موجودگی کا متمنی ہے تاکہ وہاں کے تیل پر اس کا براہِ راست تسلط ہو۔ یہ اس لیے کہ یورپ اور جاپان کا گلا دبایا جا سکے۔ امریکہ ایک عالمی ایجنڈا رکھتا ہے اور جانتا ہے کہ عراق اب بھی اسرائیل کے لیے خطرہ ہے'' (کتاب مذکور ص ۳۶۴)

حقیقت یہ ہے کہ ۲۰۰۳ء میں امریکہ کا عراق پر حملہ اور اس کی تباہی و بربادی اسی خوفناک ایجنڈے کا حصہ تھی۔ حیرت ہوتی ہے کہ ایک زمانے میں عراق کا صدام امریکہ کی آنکھ کا تارا تھا۔ اس وقت امریکہ نے صدام حسین کی شخصیت سازی کی۔ بعد ازاں اسے شیطان ثابت کیا۔ سعید کے نزدیک تیسری دنیا کا ایک چھوٹا سا آمر ملک (عراق) جسے خود مغرب نے پالا ہو، اس کی مدد اور معاونت کرتا رہا ہو، یہ حق کیسے رکھتا ہے کہ وہ امریکہ کو چیلنج کرے ___ امریکہ جو گورا اور برتر ہے۔ برطانیہ نے ۱۹۲۰ء میں عراقی فوج پر بمباری کی تھی کیونکہ اس نے استعماری حاکیت کی مخالفت کی

جرأت کی تھی۔ ستر برس بعد ۱۹۹۰ء میں امریکہ نے بھی یہی کیا مگر اخلاق آموزی کے لہجے میں اور اس دعوے کو بغیر چھپائے کہ مشرقِ وسطیٰ کے تیل کے ذخائر پر امریکہ کا حق ہے۔ یہی نہیں بلکہ امریکی ذرائع ابلاغ پر یہ پروپیگنڈا بھی کیا گیا کہ عراق، ایران اور سعودی عرب کے درمیان ایک ملک ہے جس کا کلچر، کتاب اور اعلیٰ افکار سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ حال آنکہ اسکولی بچے بھی جانتے ہیں کہ بغداد عباسی تہذیب کا بہت بڑا مرکز تھا یہی وہ جگہ ہے جہاں قاہرہ اور دمشق کے دوش بدوش انیسویں اور بیسویں صدی میں عربی فنون اور ادب کا احیا ہوا۔ یہ کہنا کہ بغداد اور اس کے شہریوں کا کتابوں اور خیالات سے کوئی رشتہ نہیں، حافظے کی گم شدگی کا اشتہار دینے کے مترادف ہے۔ یہ سُمیر، بابل، نینوا، حمورابی، آشوری اور قدیم میسوپوٹیمائی عالمی تہذیب کو فراموش کردینے کے مترادف ہے جس کا گہوارہ عراق تھا۔ (کتاب مذکور ص ۳۵۹، ۳۶۰)

امریکہ کے اسی استعماری عالمگیری ایجنڈے کا حصہ اس کا وہ خودستائی کا رویّہ بھی ہے جو Us اور Them کی اصطلاحات میں ظہور پاتا ہے۔ یعنی ہم اعلیٰ اور برتر ہیں، ہمارے حریف برے اور کم تر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امریکہ اپنے عوام کو باور کراتا رہتا ہے کہ دنیا کی برائیوں کی اصلاح ''ہمارا'' منصب ہے۔ سعید کے نزدیک امریکہ کو زعم ہے کہ جو کچھ وہ چاہتا ہے، نسل انسانی بھی وہی چاہتی ہے۔ وہ ایک عرصے سے مرکزی اور جنوبی امریکہ کے معاملات میں کھلم کھلا اور براہِ راست مداخلت کی فعال پالیسی پر گامزن ہے۔ کیوبا، نکاراگوا، پانامہ، چلّی، گوئٹے مالا، سَلواڈور، گریناڈا کے اقتدارِ اعلیٰ پر متعدد حملے ہوچکے ہیں[1]۔ یہ حملے جنگ اور تختے الٹنے تک کی وارداتوں پر مشتمل ہیں۔ اس میں قاتلانہ حملے اور مخالف افواج کو سرمایہ فراہم کرنے تک کے غیر شریفانہ اقدامات شامل ہیں۔

یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ امریکہ نے اور ملکوں کے علاوہ لاطینی امریکہ کے تقریباً سب ملکوں پر حملے کیے ہیں۔ اس ضمن میں ضیاء الدین سردار اور میری وِن ڈیویز کی کتاب "Why do People Hate America" کا ذیل کا اقتباس آنکھیں کھول دینے والا ہے:

"The United States has repeatedly intervened both militarily and through covert action in almost every Latin American state: Bolivia, Brazil, Columbia, Cuba, Dominica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haiti, Honduras, Jamaica, Mexico, Panama, Peru, Surinam, Uruguay. Ostensibly these interventions have been in

> defence of 'democracy', 'human rights', 'freedom' but somehow they always end up securing markets for America. They have taken place to support or bring to power some of the most noted violators of 'democracy', 'human rights' and 'freedom'."[۱۷]

گیارہ ستمبر ۲۰۰۱ء کے المیے کے بعد ''کاونٹر پنچ'' کے معاون قلمکار اور امن عالم کے علمبر دار صحافی زولٹن گراس مین نے نہایت محنت اور تحقیق کے ساتھ امریکی فوجی مداخلتوں کی ایک جامع فہرست شائع کی جس کا عنوان تھا: "A Century of US Military Interventions from Wounded Knee to Afghanistan"۔ ضیاء الدین سردار اور ان کی معاون نے اپنی مذکورہ کتاب میں وہ فہرست شائع کر دی ہے جس سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ آزادی اور حقوق انسانی کے نام پر کتنی شدت کے ساتھ تباہی و بربادی کی راس رچائی گئی[۱۸] اور ابھی اس کے ختم ہونے کے کوئی آثار نظر نہیں آتے۔ کورنیل یونیورسٹی کے رونلڈ جے ہیرنگ کا یہ قول کتنا سچا ہے کہ عالمی سطح پر ایکشن کی امریکی آزادی اپنے پیچھے بیسیوں کچلے ہوئے ملک چھوڑ گئی ہے۔ کیا ستم ہے کہ اگر عراق کویت پر چڑھ دوڑے تو قابلِ مذمت اور اگر خود امریکہ کمزور ممالک پر سلب و نہب کرے تو یہ اس کا حق ہے اور شیرِ مادر کی طرح جائز ہے۔

نوم چومسکی نے اپنی مشہور کتاب "Rogue States" میں ایک جگہ نہایت طنزیہ انداز میں لکھا ہے:

> ''بدمعاش ریاست (روگ اسٹیٹ) کے معنی میں کئی نزاکتیں ہیں مثلاً کیوبا ایک سرکردہ بدمعاش ریاست ہے کیونکہ وہ مبینہ بین الاقوامی دہشت گردی میں ملوّث ہے مگر امریکہ اس صف میں شامل نہیں جبکہ وہ کیوبا پر تقریباً چالیس برس سے وقتاً فوقتاً حملہ آور ہوتا رہا ہے'' (کتاب مذکور ص ۲۹)

اقبال نے استعمار کے اسی دوغلے پن کو مسولینی کی زبان سے نہایت موثر پیرائے میں ادا کیا ہے۔ جب مسولینی نے حبشہ پر حملہ کیا تو وہ حریف مغربی ملکوں کا ہدف تنقید بنا چنانچہ وہ جواباً کہتا ہے:

کیا زمانے سے نرالا ہے مسولینی کا جرم
بے محل بگڑا ہے معصومانِ یورپ کا مزاج!

میں پھٹکتا ہوں تو چھلنی کو برا لگتا ہے کیوں
ہیں سبھی تہذیب کے اوزار تو چھلنی میں چھاج
میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم
تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج؟
تم نے لوٹے بے نوا صحرا نشینوں کے خیام
تم نے لوٹی کشتِ دہقاں تم نے لوٹے تخت و تاج
پردۂ تہذیب میں غارت گری، آدم کشی
کل روا رکھی تھی تم نے، میں روا رکھتا ہوں آج [۱۹]

کس قدر ستم ظریفی ہے کہ ایک طرف مغرب اور امریکہ ملٹی کلچرل ازم اور جمہوریت کا راگ الاپتے ہیں مگر دوسری طرف اپنے سوا تیسری دنیا کی قوموں کو غیر مہذب اور جاہل ثابت کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگاتے ہیں۔ ان کے تہذیبی اوضاع کو بہ نظرِ حقارت دیکھتے ہیں اور ان کے استحصال اور استیصال کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے۔ بدقسمتی سے یورپ اور امریکہ اب تک رُڈیارڈ کپلنگ کے الاپے ہوئے راگ "Whiteman's Burden" کا ورد کرتے چلے جاتے ہیں اور انھیں مشرق کے انسان اب بھی Half Devil & Half Child دکھائی دیتے ہیں۔ سعید لکھتا ہے کہ نیشنل گیلری آف امیریکن آرٹ میں ۱۹۹۱ء میں ایک تصویری نمائش لگائی گئی جس میں انیسویں صدی کی امریکی مصوری میں امریکہ کے مقامی باشندوں یعنی سرخ ہندیوں کی تصاویر بھی شامل تھیں جن کے خدوخال میں شرافت، احساسِ فخر اور تفکر کی جھلک تھی۔ ان کی وضاحت کے لیے دیوار پر ایک عبارت بھی درج کی گئی تھی جس میں سفید پوست افراد کے ہاتھوں ان کی تذلیل کا تذکرہ تھا۔ اس طرح کی ''ردِ تشکیلی جسارت'' امریکی کانگرس کے ارکان کے غیظ و غضب کا موجب بنی خواہ وہ تصاویر خود انھوں نے دیکھیں یا نہیں۔ بہر حال انھوں نے مذکورہ عبارت کی غیر حب الوطنی اور اس کے غیر امریکی مزاج پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ پروفیسروں، نام نہاد دانشوروں اور صحافیوں نے بھی اسے ہدفِ تنقید بنایا اور اسے امریکہ جیسے بے نظیر ملک کی تذلیل قرار دیا [۲۰]۔ یہ ہے امریکی جمہوریت اور ملٹی کلچرازم کے بڑے علمبردار کی حقیقی تصویر۔

یہ امر قابلِ غور ہے کہ امریکی کانگرس کے اراکین، پروفیسروں، دانشوروں اور صحافیوں کو ریڈ انڈینز کے بارے میں تاریخی حقائق پر مبنی ایک بے ضرر جملے نے مبتلائے اذیت رکھا مگر وہ اس

ہولناک اذیت کو بھول گئے جو تاریخ کے خونچکاں اوراق میں اب بھی محفوظ ہے اور جس کے مطابق اٹھارھویں صدی سے انیسویں صدی تک کے ایک سو برس کے عرصے میں امریکی حکام نے ۸ ملین سرخ ہندیوں کے خون سے اپنے ہاتھ رنگے۔ تاریخ فراموشی اور تاریخ ناشناسی کی یہ عبرت ناک مثال ہے جو حافظے کی گم شدگی یا دانستہ فراموش گاری کے نتیجے میں ظہور کرتی ہے تاہم اس کا ہلکا سا اعتراف ایک سابق امریکی صدر کلنٹن نے ۱۹۹۷ء میں کیلیفورنیا یونیورسٹی میں کیا:

"We advanced across the Continent in the name of freedom, yet in doing so we pushed Native Americans off their land. We welcome immigrants but each new wave has felt the sting of discrimination."[۱۱]

بہر حال ان متعدد نہایت سنگین اور ہولناک ظالمانہ اقدامات کے مقابلے میں کلنٹن کا یہ ہلکا سا اعتراف کوئی معنی نہیں رکھتا جو امریکہ نے قبل ازیں اور خصوصاً دوسری عالمی جنگ اور اس کے بعد پے در پے کیے۔ سلب و نہب کے تازہ تر ہدف افغانستان اور عراق ہیں۔ افغانستان میں ایسا اسلحہ استعمال کیا گیا جس میں ایٹمی اسلحے کے آثار پائے گئے۔ عراق اور اس کے بے مثال کلچر کو برباد کیا گیا حتٰی کہ جنیوا کنونشن کی کھلی خلاف ورزی کی گئی اور فلوجہ کے ہسپتال پر فضائی حملے کیے گئے۔ ۱۹۹۶ء کے ری پبلکن کانگریس کے منظور شدہ وار کرائمز ایکٹ کو طاقِ نسیاں پر رکھا گیا جس میں واضح طور پر لکھا ہے کہ جنیوا کنونشن کی صریح خلاف ورزی کی سزا موت ہے۔ اس کے باوجود ۲۰۰۶ء کے ملٹری کمشنز ایکٹ میں بش انتظامیہ کو ان جنگی جرائم سے معصوم قرار دے ڈالا گیا! ع

کسے وکیل کریں کس سے منصفی چاہیں؟

بدقسمتی یہ ہے کہ جس کی لاٹھی اس کی بھینس کی ضرب المثل بین الاقوامی سیاست میں بھی کامل صداقت رکھتی ہے۔ شاید قانون اور معاہدے کمزوروں کے لیے ہوتے ہیں قہاروں کے لیے نہیں۔ مثلاً یہی دیکھیے کہ NPT (نان پرولیفریشن ٹریٹی) کا آغاز ۱۹۷۰ء میں ہوا جس کے آرٹیکل چھے کے تحت ایٹمی اسلحے کو تباہ کرنے کا عہد کیا گیا مگر چونکہ بڑا فریق یعنی امریکہ ایسا کرنے پر آمادہ نہیں لہٰذا بیل منڈھے نہیں چڑھ سکی!

خوف کی فضا بندی، حریف تراشی، جعلی جمہوریتوں کا تحفظ اور متعدد دیگر نامسعود معاملات بھی دراصل اسی عالمگیریت کے عناصر ترکیبی ہیں جن کے بل پر اس سیارے کا مستقبل تاریک اور اس کا حال بے حال ہے۔ "Understanding Power" میں جعلی جمہوریتوں کی تفصیل بتاتے

ہوئے چومسکی لکھتا ہے کہ ایل سلواڈور اور گوئٹے مالا میں حکومتوں کو فوج چلا رہی ہے۔ فوج کو مقامی جتھوں، زمینداروں، امیر کبیر تاجروں اور اُبھرتے ہوئے پیشہ وروں کا تحفظ مقصود ہے۔ ان سب لوگوں کے مفاد امریکہ سے بندھے ہیں لہٰذا یہ حکومتیں ''جمہوری'' ہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا اگر یہ آزاد صحافت کو تہِ تیغ کر دیں، سیاسی مخالفوں کا قلع قمع کر دیں اور لاکھوں انسانوں کو قتل کر دیں اور آزاد انتخابات سے کوسوں دور ہوں۔ یہ سب غیر متعلق ہے۔ یہ سب ''جمہوریتیں'' ہیں کیونکہ ان کی باگ ڈور ''صحیح لوگوں'' کے ہاتھ میں ہے (کتاب مذکور، ص ۴۲)

مجھے یاد ہے میں بھی لاہور کے اس اجتماع میں موجود تھا جس میں چومسکی نے کئی برس پہلے بڑی عمدہ گفتگو کی تھی۔ کسی صحافی کے اس سوال کے جواب میں کہ امریکہ جمہوریت کی ترویج و بقا کے سلسلے میں کس قدر مخلص ہے، چومسکی نے بڑی بے باکی سے کہا تھا:

> ''امریکی حکومت کو اپنے کام سے غرض ہے۔ اگر یہ کام کسی آمر کے ذریعے نکل جائے تو وہ اچھا اور اگر کسی جمہوریت پسند کی طرف سے ہو جائے تو وہ خوب۔ باقی Despot اور Democrat امریکہ کے نزدیک اضافی اصطلاحیں ہیں''۔

چومسکی کہتا ہے کہ عالمگیر امریکی دانشوری نے ایک اور اصطلاح بھی وضع کر رکھی ہے اور وہ ہے ''ماڈریٹ'' (اعتدال پسند)۔ امریکہ کے نزدیک ماڈریٹ وہ ہے جو اس کا تابع ہو۔ ''ماڈریٹ'' کے بالمقابل ''ریڈیکل'' ہے یعنی وہ جو امریکی احکام کے سامنے سرِ تسلیم خم نہ کرے اور جو اپنی الگ سوچ رکھتا ہو یا بالفاظِ دیگر جس نے بقول اقبال اپنی خودی کا عرفان اور شعور حاصل کر رکھا ہو۔ سعودی عرب کے تیل کے ذخائر اور مراکش میں موجود امریکی ہوائی اڈوں کی موجودگی کے باعث دونو ملک ماڈریٹ ہیں یعنی وہی سہاگن جسے پیا چاہے۔ چومسکی لکھتا ہے کہ امریکہ نے تو انڈونیشیا کے سابق صدر سوہارتو کو بھی موڈریٹ قرار دے رکھا تھا۔ یہ وہی ذاتِ شریف ہیں جنھوں نے امریکی پشت پناہی کے بل پر ۱۹۶۵ء میں فوجی انقلاب برپا کر کے اپنے پیشرو کا تختہ الٹا۔ پھر انڈونیشی فوج نے چار مہینے کے اندر اندر پانچ لاکھ انسانوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اگرچہ صحیح تعداد کسی کو بھی معلوم نہیں۔ یہ اکثر بے زمین کسان تھے: ؎

کن نیندوں اب تُو سوتی ہے اے چشمِ گریہ ناک
مژگاں تو کھول شہر کو سیلاب لے گیا!

اقبال نے ''ضربِ کلیم'' میں ایک نظم ''نصیحت'' کے زیرِ عنوان لکھی ہے جس میں بڑی تہ رس

فراست کے ساتھ منفی تعلیم کی شعبدہ کاری کی گرہیں کھولی ہیں:

سینے میں رہے رازِ ملوکانہ تو بہتر
کرتے نہیں محکوم کو تیغوں سے کبھی زیر

تعلیم کے تیزاب میں ڈال اس کی خودی کو
ہو جائے ملائم تو جدھر چاہے اسے پھیر

تاثیر میں اکسیر سے بڑھ کر ہے یہ تیزاب
سونے کا ہمالہ ہو تو مٹی کا ہے اک ڈھیر[۲۲]

ظاہر ہے یہاں اقبال کی مراد ایسی ایقان سوز اور شخصیت شکن تعلیم سے ہے، جس کے نتیجے میں سونا مٹی کا ڈھیر ہو جاتا ہے۔ اعلیٰ ادنیٰ میں ڈھل جاتا ہے، روشن تاریک ہو جاتا ہے۔ جمال زوال کے ہم معنی ہو جاتا ہے۔ یہی بات برنگِ دیگر چومسکی نے ایک سوال کے جواب میں کہی تھی۔ پوچھا گیا: عوام اپنے ذہن کیوں استعمال نہیں کرتے۔ چومسکی کا جواب تھا: عوام کو ایک نہایت پیچیدہ عمل تقطیر (Filtering System) کے تحت بعض سنگین مسئلوں اور قضیوں سے دور رکھا جاتا ہے جس کا آغاز کنڈر گارٹن ہی سے ہو جاتا ہے۔ تمام تعلیمی اور پیشہ ورانہ نظام ایک نمایاں چھلنی ہے جو آغاز ہی میں ایسے افراد کو نکال باہر کرتی ہے جن کی سوچ آزادی پسند ہوتی ہے، جو اپنی رائے رکھتے ہیں اور جنھیں ہر چیز کو قبول اور تسلیم کرنے میں تامل ہوتا ہے۔ ایسے لوگ نام نہاد اداروں کے لیے ناموزوں ہوتے ہیں۔ میڈیا میں ایسے لوگوں کی کیا ضرورت جو ٹیڑھے سوال کرتے ہوں۔ بڑے عہدوں کے لیے بعض اقدار مخصوص افراد کے ذہنوں میں راسخ کر دی جاتی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض چیزیں کہنے کی نہیں ہوتیں اور آپ کو ان کے بارے میں سوچنا بھی نہیں چاہیے گویا بقول امیر مینائی: ع

آنکھ آئینے کی پیدا کر، ذہن تصویر کا

ذرا آگے چل کر چومسکی کہتا ہے کہ جارج آرویل (۱۹۰۳-۱۹۵۰) نے سالہا سال پہلے اس موضوع پر دلچسپ بحث کی تھی۔ یہ مضمون دراصل اس کی مشہور تمثیل ''اینیمل فارم'' کا دیباچہ تھا اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ اینیمل فارم دراصل روس کی آمریت پر ایک لطیف طنز تھا۔ لوگ اس ناول کو تو پڑھتے ہیں مگر عام طور پر اس کے دیباچے پر توجہ نہیں دیتے جو انگلستان میں سنسر شپ کے متعلق

ہے۔لوگ بھی اس دیباچے کو کیسے پڑھتے کہ اسے سنسر کر دیا گیا تھا۔ مراد یہ کہ ناول میں اسے شائع نہیں کیا گیا تھا۔ اسے کم وبیش ناول کی اشاعت [۱۹۴۵ء] کے تیس برس بعد دریافت کیا گیا اور کسی نے اسے شائع کر دیا۔ اب یہ بعض نئے ایڈیشنوں میں پایا جاتا ہے۔ آرویل نے اس دیباچے میں لکھا تھا کہ اگرچہ یہ کتاب اسٹالینی عہد کے بارے میں ہے لیکن انگلستان کی صورتِ حال بھی روس سے مختلف نہیں۔ انگلستان کے پریس پر اُمراء کا قبضہ ہے[۲۲] اور وہ نہیں چاہتے کہ بعض چیزیں منظر عام پر آئیں۔ آرویل نے دوسری بات یہ لکھی تھی کہ آپ پڑھے لکھے ہیں، آپ نہایت موزوں پر یپ اسکولوں میں پڑھے۔ پھر آکسفرڈ گئے اور اب آپ ایک بڑے ادارے کی توپ شے ہیں۔ آپ کو معلوم ہی ہے کہ بعض چیزیں کہنے کی نہیں ہوتیں (کتاب مذکور ص ۱۱۲،۱۱۳)

اقبال کے آخری مجموعۂ کلام ارمغانِ حجاز میں ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' نامی نظم میں ابلیس کا پہلا مشیر کیسی پتے کی بات کہتا ہے:

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر

کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے
یہ وجودِ میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر

مجلسِ ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر[۲۳]

مغربی استعماری ممالک اور امریکہ بھی وہ سلطان ہیں جو جمہوریت کا بہروپ دھارے غیر کی کھیتیوں کو ہڑپ کرتے اور اجاڑتے چلے جاتے ہیں۔ ویت نام، کیوبا، نکاراگوا، ہیٹی، لیبیا، افغانستان، عراق کس کس کا نام لیا جائے۔

بے محل نہ ہوگا کہ اگر امریکہ کے عالمگیریت کے منصوبے کی ایک شق یعنی مشرقِ وسطیٰ کے قضیے پر نگاہ نہ ڈالی جائے۔ چومسکی کے بقول ہر شخص اس مسئلے کا حل سمجھتا ہے مگر امریکہ اور اسرائیل کے استثنا کے ساتھ۔ امریکہ پچھلے بیس برس سے مسئلے کو پرامن طریقے سے حل کرنے میں رکاوٹیں

ڈال رہا ہے۔۔۔امریکی منصوبہ ساز مشرقِ وسطیٰ کے تیل کے بے پناہ ذخائر پر تصرف کے متمنی ہیں۔۱۹۵۰ء میں امریکہ نے محسوس کرنا شروع کر دیا تھا کہ اسرائیل ایک مفید حواری ثابت ہوسکتا ہے مثلاً ۱۹۵۸ء کا سیکیوریٹی کونسل کا ایک یادداشت نامہ ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ریاستہائے متحدہ امریکہ کو مشرقِ وسطیٰ میں (ہر جگہ کی طرح) دشمن قومیت پرستی کا سامنا ہے۔ جس شے کو ''ریڈیکل عرب نیشنلزم'' کہا جاتا ہے اس کا مطلب ہے آزادی۔ یہ وہ ملک ہیں جو امریکی اقتدار کی ضروریات کی اطاعت کرنے کے بجائے اپنے بنائے ہوئے رستے پر گامزن ہیں لہٰذا وہ امریکہ کے دشمن قرار پائے۔ یہ ملک سوچتے ہیں کہ خطے کے ذخائر اور دولت امریکی یا برطانوی کنٹرول میں کیوں رہے جبکہ مقامی لوگ بھوکوں مر رہے ہوں اور یہ سب کچھ امریکہ کے لیے قابلِ قبول نہیں۔امریکہ کی نگاہ میں خلیج کے علاقے کے سرپرست ایران اور اسرائیل تھے۔۱۹۷۹ء میں شاہ ایران کے اخراج اور بے دخلی کے بعد اب خلیج کا سرپرست امریکہ کی نگاہ میں صرف اسرائیل ہے۔۱۹۷۰اور ۱۹۸۰ کی دہائیوں میں امریکہ کا اسرائیل کی طرف میلان اور بڑھ گیا۔ یہ میلان تیسری دنیا کے ممالک کے خلاف اسرائیل کو ہتھیار کے طور پر استعمال کرنے کے لیے تھا۔ اسرائیل کو یہ فرض سونپا گیا کہ وہ تیسری دنیا کے آمروں کو اسلحہ، تربیت، کمپیوٹر اور دیگر سہولتیں فراہم کرے گا کیونکہ اس وقت خود امریکہ کے لیے ایسے اقدامات براہِ راست ممکن نہ تھے۔ (انڈرسٹینڈنگ پاور، ص۱۲۶)

کمزور ملکوں کو دبانے، انھیں کنٹرول کرنے اور انھیں اپنی مرضی کے مطابق بھیڑ بکری کی طرح ہانکنے کا یہ سارا بندوبست عالمگیریت کے اصلی چہرے سے نقاب سرکانے کے لیے کافی ہے۔ اقبال آزادی، حریت، عرفانِ ذات، اور شرفِ انسانیت کے مُنادتھے۔مغرب کی سفاکانہ استعماری چالوں پر نہایت گہری نظر رکھتے تھے۔ جب تک زندہ رہے کشمیر اور فلسطین ہی نہیں دنیا بھر کے مظلوم مسلمانوں کے حق میں آواز بلند کرتے رہے۔ وہ مغرب کے سوداگرانہ حربوں کی تہہ تک جھانک لیتے تھے''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' میں مغرب کی میٹھی چھری کے اصل عزائم اور اس کی تاجرانہ ذہنیت کو اس خوبی سے طشت از بام کرتے ہیں کہ اردو شاعری تو کیا فارسی شاعری میں بھی اس کی مثال نایاب ہے۔ میں نے عرصہ ہوا اس کے بعض حصوں کا منظوم آزاد ترجمہ کیا تھا۔ صرف دو بند آپ بھی سن لیجیے:

(۱)

افرنگی کے ہاتھوں نوعِ انساں کرب میں ہے
اور حیات کے ہنگاموں کی دنیا سرد، خنک
اے اقوامِ شرق تمھیں کیا کچھ کرنا ہے
مشرق کے دن پھر سے کچھ روشن ہیں
اس کے باطن میں اک تازہ طوفاں
انگڑائی لے کر جاگا ہے
رات گئی، خورشیدِ خاور اپنی کرنوں کے لاؤ لشکر کے ساتھ
صبح کے تخت پہ آن براجا ہے
[صبح کا راجہ ہے]
یورپ خود اپنی شمشیر سے گھائل ہے
اِس نیلے انبر کے نیچے اس نے لادینی کی رسمِ تیرہ کی بنیاد رکھی
برّہ سادہ لوح کے بھیس میں ظالم گرگ ہے یہ
ہر لحظہ اپنے نخچیر کی گھات میں ہے
اس کی نظر میں آدم بس مجموعۂ آب و گل
اور حیات جہات سے عاری بے منزل و منزل

(۲)

تو افرنگی کے کرتوتوں سے واقف ہے
پھر یہ قیدِ فرنگ کہاں تک؟
یہ ظالم افرنگی ہمارے وجود پہ نشتر زن ہے
زخم زخم ہے، لہولہو ہے اپنا بھیتر، باہر
اے وائے امیدِ رفو بھی اسی سے ہم نے لگائی
(ہائے نابینائی)
تو واقف ہے
شاہ جو ہوتا ہے وہ قاہر ہوتا ہے

اور عہدِ موجود میں قاہر ہونا سوداگر ہونا ہے
تخت و تاج میں حصہ دار ہے اب دکان کا تختہ!
یہ افرنگی حاکم بھی تو اصل میں سوداگر ہے
اس کی زباں پہ خیر کا کلمہ اور پہلو میں شر ہے
گر تو نگاہِ ہوش سے دیکھے آئے تجھ کو نظر
اس کے حریر سے، نرم و نازک تر تیرا کھدّر
تو اُس کے بازار سے مثلِ موجِ نسیم گزر
اس کے لباسِ گرم سے، ٹھنڈی موت کہیں بہتر
قتل کرے ہے بے حرب و بے ضرب و بے ساطور
اس کی مشینوں کی گردش میں موت کا پھنکتا صُور
تو اس کے قالین کے بدلے
اپنی چٹائی ـــــ اپنی میلی اور گلِ خوردہ
سِیلن زدہ چٹائی کا سودا مت کر
اپنا پیادہ اس کی فرزیں کے بدلے میں نہ دے
عیب دار ہے اس کا گوہر، لعل اس کا ناقص ہے
اس کی کستوری کا نہ پوچھو ـــــ نافِ سگ کی عفونت
اس کی مخمل پر ہوتے ہیں سارے خواب حرام
اس کے میخانے میں مرجاتے ہیں مے آشام
اے فرزندِ مشرق، مردِ حر، مردِ آزاد
آنکھیں کھول اور یورپ کی عیاری دیکھ
تیری آنکھ میں دھول جھونک کے تیرے ہی ریشم سے
یہ قالین بنائے
اس کی ایک جھلک دکھلا کر پھر یہ تجھ کو لبھائے

تیری بھولی آنکھ پہ جادو اس کا بولتا ہے سر چڑھ کر
اس کی چمک دمک کا سیل بے پایاں
تنکے کی صورت میں تجھے بہالے جاتا ہے
تُف ہے اُس دریا پر، جس میں موجیں مارنہیں کرتی ہیں
اور جو غواصوں کے ہاتھوں
اپنے ہی موتی کا خود گاہک بنتا ہے[۴۵]

اقبال جیسا بالغ نظر، روشن دماغ اور اپنی انگلیوں کی پوروں تک نوع انسانی کے درد سے سرشار، معاشی خود انحصاری کا علم بردار اور ملتِ اسلامیہ کی نشأۃِ ثانیہ کا خواب دیکھنے والا شاہِ دریا آستیں بھی ایک اور طرح کی عالمگیریت، ایک مختلف نئے ورلڈ آرڈر کا روشن اور نشاط انگیز تصور رکھتا تھا مگر اس کے لیے وسعتِ نگاہ کی شرط لگاتا تھا اور حق یہ ہے کہ یہ وسعت نگاہ اعلیٰ روحانی تصورات اور خالص تصورِ توحید ہی کا فیضان ہے۔ اس کا خیال تھا اور کس قدر درست خیال تھا کہ:

دلوں میں ولولے آفاق گیری کے نہیں اٹھتے
نگاہوں میں اگر پیدا نہ ہو اندازِ آفاقی

اپنے چھٹے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' کے آخر میں اقبال نے بڑی صراحت کے ساتھ کہا تھا:

"Believe me Europe today is the greatest hindrance in the way of man's ethical advancement."

مجھے یقین ہے کہ اگر اقبال آج زندہ ہوتے تو یورپ کا نام کاٹ کر اس کی جگہ امریکہ کا نام لکھ دیتے کہ عالمگیریت کی علمبردار اس واحد عالمی قوت نے اس دھرتی، اس عالم کی بقا پر ایک بڑا سوالیہ نشان قائم کر دیا ہے!

(خلیفہ عبدالحکیم میموریل لیکچر، منعقدہ ۲۱ر مارچ ۲۰۱۴ء، زیر اہتمام ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور)

## حواشی: (از قلم مصنف)

۱- Islam & the Muslim Ummah، ۲۰۰۰ء، (جلد دوم) پلانڈک چپلی کیشنز، ملائشیا، ص ۵۶، ۵۷

۲- کلیاتِ اقبال اردو، (شیخ غلام علی اینڈ سنز) ۱۹۸۴ء، ص ۲۶۱

۳- دس برس بھی بیت چکے مگر اس سخت جان اصطلاح پر بحث اب بھی جاری ہے اور رہے گی۔

۴- Deviant Globalization (مرتبہ Nils Gilman، Goldhammer، Weber، مطبوعہ Continuum، ۲۰۱۱، ص ۶

۵- فوکویاما کی کتاب End of History کی طرف اشارہ ہے۔

۶- بحوالۂ سابقہ، ص ۸

۷- کلیاتِ اقبال بحوالۂ سابقہ، ص ۶۱۱

۸- Religion—Significance & Meaning، سہیل اکیڈمی، لاہور، ۲۰۰۲، ص ۴۶

۹- یہ الگ بات کہ خود لینن کا لایا ہوا اشتراکی نظام بھی صرف ''مساواتِ شکم'' ہی کو پوری اور کلی حقیقت قرار دیتا ہے اور اس میں مذہب اور مابعد الطبیعیات کی کوئی گنجائش نہیں۔ کسریت اور یک رخے پن کے باعث بالآخر اشتراکیت بھی پیوند خاک ہو کر رہی۔

۱۰- کلیاتِ اقبال بحوالۂ سابقہ، ص ۴۰۱

۱۱- کلیاتِ اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۸، ص ۲۶۸

۱۲- "Why do People Hate America"، ص ۸۶

۱۳- واضح رہے کہ سعودی عرب، کویت اور دیگر خلیجی ممالک کا امریکی اور برطانوی بنکوں میں جمع ہونے والا سرمایہ ان ملکوں (امریکہ، برطانیہ وغیرہ) کی قومی معیشت کے لیے نعمت کی حیثیت رکھتا ہے۔

۱۴- اس ضمن میں قارئین کو کثیر القومی کارپوریشنوں کے ہوش ربا اور ہمہ گیر منفی، مادہ پرستانہ اور امیر نواز طرزِ اعمال کی تفصیل جاننے کے لیے خالد رحمٰن کا مقالہ ''کثیر القومی کارپوریشنیں: متعلقہ معاشروں میں ان کا سماجی و معاشی کردار'' پڑھنا چاہیے، مشمولہ مجلّہ ''مغرب اور اسلام'' ___ عالمگیریت کا چیلنج اور مسلمان، شمارہ ۳۴، جلد اول، آئی پی ایس، اسلام آباد، ص ۴۲-۷۶

۱۵- اصل متن کے لیے دیکھیے کلیاتِ اقبال (فارسی) بحوالۂ سابقہ، ص ۸۳۷

۱۶- کیوبا میں ۱۹۶۱ء میں امریکہ نے کمانڈ آپریشن کیا۔ وہ ہمیشہ کیوبا سے حملے کا ہوّا کھڑا کرتا رہا ہے۔ متعدد تجارتی پابندیوں اور فیڈل کاسترو کا تختہ الٹنے کی متعدد کوششوں کے باعث کیوبا نے اپنے کیمونسٹ ہونے کا اعلان کیا اور امریکہ کی مزید ناراضی کا باعث بنا۔ نکاراگوا کے جمہوری الیکشن کو تلپٹ کرنے کے لیے لاکھوں ڈالر جھونک دیے گئے۔ پانامہ کے ۱۹۸۴ء کے انتخابات میں شدید مداخلت کی گئی۔ ۱۹۷۳ء میں چلی پر جنرل پنوشے کو مسلط کیا گیا کیونکہ وہ دائیں بازو سے تعلق رکھتا تھا۔ ۱۹۶۰ء میں گوئٹے مالا حکومت اور بائیں بازو والوں میں خانہ جنگی چھڑ گئی جو ۱۹۹۶ء تک جاری رہی۔ ۱۹۶۶ء میں امریکہ نے یہاں کمانڈ آپریشن کیا اور باغیوں (بائیں بازو والے) کا قلع قمع کیا۔ سلواڈور میں بحری جنگی جہاز بھیجے۔ اکتوبر ۱۹۸۳ء میں گریناڈا کے ننھے سے جزیرے پر حملہ کیا گیا۔ یہ محض چند مثالیں ہیں۔ تفصیل

کے لیے ایک دفتر چاہیے۔

۱۷- ضیاءالدین سردار و میری وِن ڈیویز: "Why do People Hate America?"، آئی کن بکس، یو- کے، ۲۰۰۲ء، ص ٦٧

۱۸- تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکور کے ص ۹۲-۱۰۱

۱۹- کلیاتِ اقبال، بحوالۂ سابقہ، ص ٦۱۱، ٦۱۲

۲۰- ''کلچر اینڈ امپیریلزم'' (ونیج پریس، ۱۹۹۳ء)، ص ۳۸۱

۲۱- ضیاءالدین سردار و میری وِن ڈیویز، بحوالۂ سابقہ، ص ۵۹

۲۲- کلیاتِ اقبال (اردو)، بحوالۂ سابقہ، ص ٦۱٦

۲۳- قارئین کو یاد ہوگا کہ پروفیسر احمد علی کا ناول Twilight in Delhi کئی برس تک انگریزی پریس نے شائع نہیں کیا تھا کہ اس میں کچھ باتیں انگریز راج کے سرکاری موقف کے مطابق نہ تھیں۔ بہت برس بعد غالباً سنسر ہو کر ورجینیا وولف کی سفارش سے شائع ہوا۔

۲۴- کلیاتِ اقبال (اردو)، بحوالہ مذکورہ، ص ٦۴۹، ٦۵۰

۲۵- شاخِ زریاب (الحمد پبلی کیشنز)، ۲۰۱۲، ص ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۴-۱۵٦

☆☆☆

# ایران میں اقبال شناسی کے دس برس

## (۱۹۹۵-۲۰۰۵)

فرنگستان جا کر تبلیغِ اسلام کرنے والے کسی مبلغ سے خطاب کرتے ہوئے اقبال نے ایک ایسا شعر بھی کہا تھا جس کا مخاطب خود اقبال سے بھی اتنا ہی برمحل ہے جتنا اس گم نام مبلغ سے۔ اقبال نے کہا تھا:

رہِ عراق و خراسان زن ای مقام شناس
بہ بزم اعجمیاں تازہ کن غزل خوانی

روم و تبریز کے اس والہ وشیفتہ نے بزم اعجمیاں سے دور مگر ذہناً و قلباً اسی میں اپنے روز و شب گزارتے ہوئے عجم و اندیشہ ہائے عجم کے بارے میں بڑے تواتر اور غیر معمولی اعتماد سے نیز تازہ، بدیع اور والہانہ اسلوب میں غزل خوانی کی۔ ان کی وفات کے برسوں بعد اہلِ ایران نے ملتِ اسلامیہ کے اس بے مثل حدی خوان کی عظمت کو تسلیم کیا اور آج صورتِ حال یہ ہے کہ اقبال کے نام سے ایران کے عامۃ الناس اور صاحبانِ فکر و فرہنگ اس قدر واقف اور مانوس ہیں گویا اقبال سرزمینِ ایران ہی کا ایک فرزند ہے۔

تاہم آج سے ستر بہتر پہلے کے عام لوگ تو ایک طرف، اس کے اکثر دانشور بھی اقبال کے نام اور کام سے ناواقف تھے۔ ذرا سینے مشائخ فریدنی اپنی کتاب ''نوای شاعر فردا'' میں اس صورتِ حال کا بیان کس طرح کرتے ہیں:

''کار این بی خبری بدانجا کشیدہ بود کہ یکی از استادانِ دانشگاہِ تھران کہ خود در هند درس خواندہ بود، در سال ۱۳۲۲ش بہ یک روز نامہ نویسِ مسلمان در کراچی گفت: اقبال یک شاعرِ محلی بودہ است۔ در ایران کسی او را نمی شناسد''[۱]

واضح رہے کہ اس ایرانی استاد کا نام ابراہیم پورداؤد تھا۔ ایرانِ پاستان کا والہ وشیفتہ دانشور اور تہران یونیورسٹی کا مشہور استاد۔ بحمداللہ تخلیقِ پاکستان کے بعد اس صورت حال کی تلافی اس خوبی

اور سلیقے سے کی گئی کہ آج اقبال ایران کے اسلامی انقلاب کے تین اہم پایہ گذاروں میں شمار ہوتے ہیں۔ دیگر دو پایہ گزار امام خمینی اور ڈاکٹر علی شریعتی ہیں۔

تخلیقِ پاکستان کے بعد ایران پہلا ملک تھا جس نے پاکستان کو تسلیم کیا۔ اس کے بعد روز بروز ان دو برادر اسلامی ملکوں میں ثقافتی اور تمدنی تعلقات بڑھتے چلے گئے۔ اس باب میں تہران کی پاکستانی سفارت کی خدمات بھی نا قابلِ فراموش ہیں۔ خواجہ عبدالحمید عرفانی نے، جو اس زمانے میں پاکستانی سفارت خانے میں ثقافتی اتاشی تھے، ایران کے طول و عرض میں اقبال کو متعارف کرانے کے لیے اپنے دن رات ایک کر دیے تھے۔ ان کی یہ مساعی آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔ رفتہ رفتہ یہ کوششیں رنگ لائیں اور ایران کی گل زمین میں اقبال کے نام اور کام نے کوہِ الوند اور کوہِ زاگروس کی طرح مضبوطی سے جڑ پکڑ لی۔ ان اڑسٹھ برسوں میں اقبال کی فکر و فرہنگ پر متعدد مستقل کتابیں، مضامین و مقالات اور تحقیقی مقالے لکھے گئے۔ شعراء نے انھیں خراجِ عقیدت پیش کیا، ان کی زمینوں میں شعر کہے گئے، ان کے شعروں کی تضمین کی گئی۔ ان کے بعض نثری کارناموں کے فارسی میں تراجم کیے گئے۔ ان کے شعری مجموعوں پر کتابیں لکھی گئیں یا ان کے تراجم اور شروح کا اہتمام کیا گیا۔ علاوہ ازیں اقبال پر لکھی گئی بعض اہم کتابوں کے فارسی میں ترجمے کیے گئے۔ اخباروں اور جریدوں کے خاص نمبر نکالے گئے۔ ''اقبال لاہوری در کتابھای درسی جمہوری اسلامی ایران'' اور ''برگزیدہ شعر ہای اقبال لاہوری'' (کانونِ پرورشِ فکری کودکان و نوجوانان) جیسی کتابیں شائع کی گئیں۔ اقبال کی دانش و فرہنگ پر متعدد اعلیٰ سطح کی کانفرنسوں کا انعقاد کیا گیا اور ان کانفرنسوں میں پڑھے گئے مقالات کتابی صورت میں شائع کیے گئے۔ یہ کام بحمد اللہ جاری ہے۔ سچ کہا ہے دکتر غلام علی حدادِ عادل نے:

مرگ را در حضرتِ اقبال ہرگز راہ نیست
تا زبانِ فارسی زندہ است او ہم زندہ است

اور نثر میں یوں کہا اور زیادہ گہرائی کے ساتھ:

''نہ تنہا فارسی زبانانِ ایران و ہم میہنانِ پاکستانی اقبال را ہرگز فراموش نخواہند کرد بلکہ مسلمانانِ جہان نیز یاد او را ہمواره در خاطرِ خویش حفظ خواہند کرد زیرا اندیشہ ہای معنوی او کہ از قرآن و حکمتِ اسلامی سرچشمہ گرفتہ است، ہرگز کہنگی نمی پذیرد و فرسودہ نمی شود''۔[۲۷]

پچھلے دس برسوں میں ایران میں اقبال پر مستقل کتابیں لکھی گئیں، ان کے کلام اور نثری تحریروں کے تراجم اور شروح بھی شائع ہوئے۔ ان کے شعری کلیات مکرراً مرتب اور مدوّن ہو کر شائع ہوئے۔ ان پر لکھی گئی بعض کتابوں کے فارسی تراجم بھی منصۂ ظہور پر آئے۔ کلیات اقبال کا موضوعی فرہنگ تیار ہوا۔ ان کو خراجِ شعری بھی پیش کیا گیا، کانفرنسوں میں ان پر مقالات پڑھے گئے اور نوجوانوں کے لیے فکرِ اقبال کے تعارف پر مبنی دلچسپ کتابیں تیار کی گئیں۔ اس سارے تنقیدی و تحقیقی سرمایے میں جہاں اقبال کی فکری اور شعری عظمت کا وسعتِ قلب کے ساتھ اعتراف کیا گیا وہیں بعض ایرانی نقادوں نے کہیں کہیں اقبال کی فکر کے بعض پہلوؤں پر کھل کر تنقید بھی کی ہے۔ اس تنقید کے بعض پہلو اگرچہ اپنے اندر جزوی صداقت رکھتے ہیں مگر اس کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ ایران میں ابھی اقبال کو اُن کی کلّیت میں پڑھا ہی نہیں گیا۔ ان کے سترہ اٹھارہ ہزار اشعار میں اگر دو تہائی فارسی میں ہیں تو ایک تہائی اردو میں بھی ہیں۔ اقبال کی انگریزی تقاریر، بیانات، مقالات اور ان کے خطوط کا معتد بہ حصہ ابھی ایرانی دانشوروں کی نگاہ سے اوجھل ہے۔

ایرانی قلمکاروں اور دانشوروں کی لکھی ہوئی اور ایران میں اقبال پر ان دس برسوں میں لکھی جانے والی مستقل کتابوں میں درج ذیل کتابیں کسی قدر قابلِ ذکر ہیں:

| | | |
|---|---|---|
| شرق وغرب درکلام اقبال | دکتر شہین مقدم صفیاری ۱۹۹۹ء، طبع لاہور | |
| قطرۂ اشکی بر تربتِ اقبال | دکتر حسین رزمجو | ۱۹۹۹ء " |
| صدای رُویشِ خیال | دکتر مہدی مجتبی | ۲۰۰۰ء، طبع تہران |
| چراغِ لالہ (برائے نوجوانان وجوانان) | فرہاد حسن زادہ | ۲۰۰۰ء " |
| دین ودنیا از دیدگاہِ اقبالِ لاہوری | قادر فاضلی | ۲۰۰۱ء " |
| در مدرسۂ اقبالِ لاہوری | محمود حکیمی | ۲۰۰۱ء " |

دکتر شہین مقدم صفیاری کو زیادہ تر شہرت حیات وافکار اقبال پر ڈاکٹر جاوید اقبال کی تصنیف ''زندہ رود'' کے فارسی ترجمے ''جاویدانِ اقبال'' کی بنا پر ملی مگر سر دست یہ کتاب ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ جاوید اقبال ہی کی ایک مختصر کتاب ''افکار اقبال'' کا بھی انھوں نے ترجمہ کیا جس کا ذکر تراجم کی ذیل میں ہوگا۔ جہاں تک ان کی کتاب ''مشرق و غرب در کلام اقبال'' کا تعلق ہے تو موضوع کے اعتبار سے حد درجہ اہم ہونے کے باوجود یہ کتاب محض دو مضامین کا ایک مختصر سا مجموعہ ہے جس میں محترمہ نے افکار اقبال کی توضیح کر دی ہے۔ اس میں فکر اقبال کے کسی نئے پہلو کا

مطالعہ نہیں ملتا۔

''قطرۂ اشکی بر تربت اقبال'' میں حسین رزمجو نے توضیحی رنگ اختیار کیا ہے۔ان اوراق میں رزمجو کے اقبال سے غیر معمولی تعلقِ خاطر اور عقیدت کا اظہار ہوتا ہے۔ان مضامین میں ایرانی ثقافت اور ادب کے ساتھ اقبال کے انسلاک اور لگاؤ کی تفصیل دیکھی جاسکتی ہے مگر اس موضوع پر اس سے بہتر کتابیں موجود ہیں۔مثال کے طور پر عبدالرفیع حقیقت کی ''ایران از دیدگاہ علامہ محمد اقبال لاہوری'' وغیرہ۔ بہرحال اس مجموعے میں ایران میں اقبال کی محبوبیت کے اسباب بھی گنوائے گئے ہیں۔اقبال اور ممتاز ایرانی دانشور ڈاکٹر علی شریعتی کے مشترکات پر حسین رزمجو نے اچھی گفتگو کی ہے۔

دکتر مھدی مجتبیٰ کی اقبال پر کتاب ''صدای رویش خیال'' اقبال پر مستقل کتابوں میں یقیناً قابلِ قدر کہی جاسکتی ہے۔اس کا ایک سبب مصنف کا جاندار اور فکر افروز اسلوب بھی ہے جس میں فلسفیانہ سوالات کی چاشنی ہے۔اس کتاب کی فصل اول ودوم میں اقبال کی فکریات کا کسی قدر تفصیلی جائزہ ہے اور اس ضمن میں ان کی نثری تحریروں خصوصاً ان کے سات خطبات سے استفادہ کیا گیا ہے۔دکتر مھدی مجتبیٰ کا کہنا ہے کہ اقبال نے اگرچہ نہایت غور وفکر کے ساتھ اپنے فلسفیانہ افکار کی تشکیل میں مشرق ومغرب کے منابع سے استفادہ کیا ہے لیکن ان کو من وعن نہیں اپنالیا۔اس نے انھیں اپنے فکری اصول ومبادی پر استوار کیا ہے۔مجتبیٰ کی اس کتاب کی فصل سوم کا عنوان ''شعر اقبال'' ہے جس میں انھوں نے خوبی سے اقبال کے اسلوبی اختصاصات کو بیان کیا ہے۔انھوں نے اس فصل میں جہاں اقبال کی تازہ تراکیب کی داد دی ہے وہیں ان کی کچھ پرانی اور نارسا ترکیبوں کی جانب بھی اشارے کیے ہیں۔مثلاً ایک جگہ مثال دیتے ہیں کہ اقبال نے بغیر قرینے کے ذیل کے شعر میں فعل حذف کردیا ہے:

حدیثِ شوق ادا می تو ان بہ خلوتِ دوست
بہ نالہ ای کہ ز آلایشِ نفس پاک است

مجتبیٰ کو اقبال کی جانب سے محمود غزنوی کی بزرگ نمائی بھی اچھی نہیں لگی۔بعض بادشاہوں اور سلاطین کی کلام اقبال میں تجلیل کئی ایرانی نقادوں کی خفگی کا سبب بنی ہے منجملہ محمد اسلامی ندوشن کہ اس ضمن میں ان کی کتاب ''دیدن دگر آموز وشنیدن دگر آموز'' کا دیباچہ طبع دوم دیکھا جاسکتا ہے۔مختصر یہ کہ دکتر مھدی کے اسلوب میں زندگی، توانائی اور روانی ہے۔ان کی ندرتِ اظہار نے

اقبال پر ان کی اس کتاب کو تازہ اور قابلِ مطالعہ بنا دیا ہے۔ انھیں شکوہ ہے کہ اقبال کی فکر ایران کی دانشگاہوں اور علمی مراکز میں ابھی جگہ نہیں بنا پائی۔ ان کے خیال میں شعر وفکر اقبال کی مدد سے زبان فارسیِ معاصر اور اس کی بیمار فرہنگ کو صحت و توانائی بخشی جا سکتی ہے۔ ان کے اصل الفاظ یہ ہیں:

''امیدوارم کہ ارزشھای فکری وشعری اقبال، مَن ھای عینیت گرایی و ذہنیت زدگی آن طرح ونقد وتعدیل گردد تا زبانِ فقیر امروز فارسی و فرہنگِ بیمار آن توان وتوشِ تازہ ای بیابد۔''[۳۲]

کچھ اسی قسم کے خیالات کا اظہار آج سے کم و بیش پینتیس برس پہلے محمد حسین مشائخ فریدنی نے کیا تھا۔ انھوں نے فارسی دری پر اقبال کے احسان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا:

''زبانِ فارسیِ دری را کہ زبانِ مشترک مسلمانانِ آسیاست و در ایران رفتہ رفتہ با استعمالِ اجباریِ کلماتِ مُردۂ عصرِ ساسانی وبخاشتی و بیرون ریختنِ لغات عربی مسخ می شد و در نتیجہ رابطہ مسلمانانِ منطقہ ازھم می گسیخت، بصورت طبیعی و اصیلِ خود باز گرداند۔''[۳۳]

فرہاد حسن زادہ نے ''چراغِ لالہ'' کے زیرِ عنوان ایک سوانیس صفحات پر مشتمل ایک مختصری کتاب لکھی ہے جو اقبال ہی کے مشہور شعر: چون چراغ لالہ سوزم ...الخ سے ماخوذ ہے۔ یہ کتاب اقبال کی زندگی کے مختلف واقعات اور ان کی تعلیمات کا اجمالاً احاطہ کرتی ہے اور فکر اقبال کا عمدہ تعارف نامہ فراہم کرتی ہے۔ فرہاد حسن زادہ نے پیرایۂ بیان بہت سلیس اور مؤثر رکھا ہے۔ فکر اقبال کی ہمہ گیر اشاعت کے لیے اس طرح کی کتابوں کو شائع ہوتے رہنا چاہیے تا کہ اقبال کا پیغام نئی نسل تک بخیر و خوبی منتقل ہو سکے۔

ایران کی نئی نسل تک اقبال کے پیغام کو مؤثر انداز میں پہنچانے کے سلسلے میں وزارتِ آموزش و پرورش کی خدمات بھی قابلِ تعریف ہیں۔ وزارتِ مذکور نے ۱۹۸۴ء میں ''اقبال لاہوری در کتابہائی درسی جمہوری اسلامی ایران'' کے زیرِ عنوان ایران کے دبستانوں اور دبیرستانوں میں پڑھائے جانے والے کلامِ اقبال کو یکجا نہایت عمدہ خطاطی میں شائع کیا تھا اور ۲۰۰۰ء میں حسین بکایی کی ایک سو دو صفحات پر مشتمل کتاب ''اقبال'' شائع کی۔ حسین بکایی نے کتاب کا پیرایہ بڑا انوکھا رکھا ہے یعنی تاریخ کو ایک کردار کی صورت میں مجسم کر کے اس کی زبانی

اقبال کے احوال وافکار کو دلچسپ ڈرامائی انداز میں بیان کیا ہے۔اس کتاب میں اجمالاً تعلیماتِ اقبال کے اہم نکات کا بڑی خوبی سے احاطہ کیا گیا ہے۔میرے علم کی حد تک اس پیرائے میں اردو میں تا حال کوئی کتاب اقبال پر نہیں لکھی گئی۔

کلامِ اقبال کی مؤثر ترویج کے باب میں جناب قادر فاضلی کی مساعی بھی قابلِ قدر ہیں۔ انھوں نے نہ صرف پانچ سو چوالیس صفحات پر مشتمل کلیاتِ اقبال فارسی کا نہایت مفید موضوعی اشاریہ مرتب کیا بلکہ ''دین ودنیا از دیدگاہِ اقبال لاہوری'' کے زیرِ عنوان کلامِ اقبال کی توضیح وتوثیق کے لیے آیاتِ قرآنی سے استشہاد کر کے ایک مختصر سی کتاب بھی تالیف کی ہے۔یہ کتاب اقبال کے ہمہ گیر پیغام کے چند پہلوؤں کی عمدہ توضیح کرتی ہے۔مصنف نے صاف اور روشن زبان میں استدلال کے ساتھ اقبال کے پیغام کی دین ودنیا، ہویتِ دین، دنیاے ممدوح ودنیاے مذموم، انقلاب دینی، انقلابِ لائی وانقلابِ الاّئی، ضرورتِ حکومت دینی اور حکومت وجمہوریت وغیرہ جیسے عناوین کے تحت توضیح کی ہے اور دلنشین پیرائے میں۔

اقبال پر مستقل کتابوں کی ذیل میں محمود حکیمی کی ایک مختصر سی کتاب ''در مدرسۂ اقبال لاہوری'' کا ذکر بھی ضروری ہے۔حکیمی کی یہ مختصر کتاب اقبال کی فکر اور فلسفے کا عمدہ تعارف نامہ ہے۔حکیمی نے نہ صرف فکرِ اقبال کی توضیح کے لیے ڈاکٹر علی شریعتی، سید غلام رضا سعیدی، علی اکبر دہخدا، سعید نفیسی، محمد تقی بہار، دکتر جلیل تجلیل جیسے اقبال شناسوں کے اقتباسات درج کر کے فکرِ اقبال کی وضاحت کی ہے بلکہ ذیلی عنوانات کے تحت حیاتِ اقبال کے مختلف گوشوں کو بھی اجاگر کیا ہے۔محمود حکیمی نے اس کتاب میں اقبال کی فکر میں ان کے بقول پائے جانے والے تضادات کو بھی بعض دیگر ایرانی قلم کاروں مثلاً استاد رجب شہرام زادہ وغیرہ کے اقتباسات دے کر نمایاں کیا ہے۔محمود حکیمی نے اقبال کی تحریروں میں فلسفہ ومنطق کے مباحث کے بارے میں بھی لکھا ہے کہ ان میں اشتباہ پائے جاتے ہیں۔ان کے خیال میں اقبال نے ابنِ تیمیہ کی کتاب الردعلی منطق سے کامل آگاہی حاصل کیے بغیر اس کا دفاع کیا ہے حال آنکہ علم منطق کی درستی بارہا ثابت ہو چکی ہے اور آج منطق کے باب میں ابن تیمیہ کے نظریات کاملاً بے اعتبار قرار پا چکے ہیں۔محمود حکیمی نے ابن تیمیہ کی بعض ٹھیٹھ لفظی تعبیرات کو بھی ہدفِ تنقید بنایا ہے۔

سرزمین ایران کا ایک لائقِ تعریف امتیاز یہ ہے کہ یہاں مغربی زبانوں سے فارسی تراجم کی ایک محکم روایت جڑ پکڑ چکی ہے۔اقبال کے باب میں بھی کتابوں کے تراجم ہو رہے ہیں۔اس

ضمن میں محمد بقائی ماکان کی خدمات کا ذکر ضروری ہے۔محمد بقائی ماکان شاید ایران کے واحد دانشور ہیں جنھوں نے اقبال کی فکریات پر سب سے زیادہ کتابیں تالیف کی ہیں بلکہ کچھ یوں محسوس ہوتا ہے کہ ان کا شوقِ کتاب سازی حدِ اعتدال سے بڑھا ہوا ہے۔ بہر حال اس جملۂ معترضہ کی معذرت کرتے ہوئے یہ بتانا ضروری سمجھتا ہوں کہ انھوں نے متعدد اقبال شناسوں اور اقبال پر لکھنے والوں کی کتابوں کو فارسی کا جامہ پہنایا ہے اور ان کی یہ خدمات قابلِ قدر ہیں۔اب تک اقبال پر ان کی کم و بیش دو درجن کتابیں (تالیفات، تراجم، تشریحات وغیرہ) شائع ہو چکی ہیں۔ صرف ۲۰۰۰، ۲۰۰۱ اور ۲۰۰۵ء میں انھوں نے اقبال کی یا اقبال پر دیگر مصنفین کی جن کتب اور مقالات کو فارسی میں منتقل کیا اور بعض جگہ اپنی جانب سے توضیحی حواشی یا ''توضیح تکمیلی'' کے زیر عنوان مفید اضافے کیے ہیں ان کی تفصیل کچھ یوں ہے:

| | | |
|---|---|---|
| ۱) | باز سازی اندیشۂ دینی در اسلام | ۲۰۰۰ء |
| ۲) | چہ باید کرد | ۲۰۰۰ء |
| ۳) | گلشن راز جدید | ۲۰۰۱ء |
| ۴) | خدا در تصورِ اقبال | ۲۰۰۱ء |
| ۵) | تصوف در تصورِ اقبال، شبستری، کسروی | ۲۰۰۱ء |
| ۶) | زمان و مکان از دیدگاہِ اقبال | ۲۰۰۱ء |
| ۷) | سونشِ دینار | ۲۰۰۱ء |
| ۸) | اقبال و شش فیلسوف غربی | ۲۰۰۵ء |

پہلی کتاب اقبال کے انگریزی خطبات کا فارسی ترجمہ ہے۔مقدمے میں مترجم نے کہیں یہ وضاحت نہیں کی کہ اس سے پہلے اسی کتاب کا ترجمہ ''احیای فکر دینی در اسلام'' کے زیر عنوان ہو چکا ہے اور جس کے مترجم مرحوم احمد آرام تھے۔نہ یہ بتایا کہ انھوں نے اس نئے ترجمے کی ضرورت کیوں محسوس کی البتہ اپنے متعدد مصاحبات اور ایک دو مقالات کے مجموعوں مثلاً ''قلندرِ شہرِ عشق'' میں انھوں نے احمد آرام کا نام لیے بغیر فرمایا ہے کہ ان کا ترجمۂ خطبات اس قدر ناقص ہے کہ اس کی ہر سطر قابلِ اعتراض ہے۔فرماتے ہیں:

''ہیچ سطری آن خالی از ایراد نیست'' (ص:۱۳۵) علاوہ ازیں بقول ماکان اس کتاب کا ترجمہ شدہ عنوان ''احیای تفکر دینی'' بتاتا ہے کہ مترجم کو مصنف اقبال کے آثار و افکار سے کوئی

مناسبت نہیں۔ خواتین و حضرات! میں نے محض مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر پہلے خطبے کے دونوں مترجمین کے ترجموں کا تقابل کیا تو سوائے چند لفظی تغیرات کے جو ما کان صاحب نے کیے تھے، دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں پایا۔ میرے نزدیک یہ کہنا کہ آرام کے ترجمے کی کوئی سطر بھی ''خالی از ایراد'' نہیں بڑی بے دردی کی بات ہے۔ علاوہ ازیں خود مترجم جدید کے ترجمے پر بڑا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ انھوں نے علامہ کے خطبات کے پرانے انگریزی متن کو ترجمے کے لیے منتخب کیا جس میں کئی اغلاط ہیں۔ کاش انھوں نے کسی پاکستانی اقبال شناس سے مشورہ کر لیا ہوتا تو وہ انھیں بتاتا کہ اگر ترجمہ واقعی ناگزیر ہے تو پروفیسر شیخ سعید کے مرتبہ خطبات اقبال کو ترجمے کے لیے استعمال کیا جائے۔ اس صورت میں پروفیسر سعید کے نہایت قابلِ قدر حواشی اور اس کے استخراجی فوائد اور افادات سے بھی مستفید ہوا جا سکتا تھا۔

ما کان کے اس ترجمے کے حواشی میں بعض دلچسپ لطائف ہیں۔ ص: ۲۹۹ پر ایک حاشیے میں شیخ احمد سرہندی کی جو تاریخ ولادت و وفات لکھتے ہیں وہ اصلاً سر سید احمد خان کی ہے۔ طرفہ تر یہ کہ ان کے خیال میں شیخ احمد سرہندی اور سر سید احمد خان ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں۔ ان کے خیال میں شیخ احمد سرہندی نے علی گڑھ میں وفات پائی اور ان کی تدفین اسی کالج کی مسجد میں ہوئی جو انھوں نے بنایا تھا نیز سرہندی کی کتابوں میں آثار الصنادید اور تفسیر قرآن بہ زبان اردو معروف ہیں۔ اس کے بعد ما کان نے اسی حاشیے میں سر سید کے تصور فطرت یعنی وحی الٰہی اور مظاہر الٰہی میں وحدت کے تصور کا جو سر سید کا معروف موقف رہا ہے، ذکر کیا ہے اور ہر جگہ ان کے افکار کو شیخ احمد سرہندی کے افکار سمجھ کر دھوکا کھایا ہے۔ حد تو یہ ہے کہ یہاں تک لکھ ڈالا ہے کہ علی گڑھ یونیورسٹی جو فعلاً پاکستان میں ہے، زوال پذیر ہو چکی ہے۔ ما کان نے شیخ احمد سرہندی اور سر سید احمد خان کو اپنی بعض اور کتابوں میں بھی اسی طرح گڈمڈ کر دیا ہے مثلاً دیکھیے ''اقبال بہ چہاردہ روایت'' ص ۲۷ و ص ۳۰۲۔ مزید حیران کن بات یہ ہے کہ یہ حاشیہ اسی متن کا ہے جسے خود ما کان نے مرتب کیا اور جہاں شیخ احمد سرہندی کے باب میں صاف لکھا ہے: ''نابغۂ بزرگِ دین در قرنِ یازدہم''۔ کاش ما کان اسی پر نگاہ رکھتے کہ گیارھویں صدی ہجری کا بزرگ انیسویں صدی عیسوی کا سر سید احمد خان کیسے ہو سکتا ہے؟

اسی کتاب کے صفحہ ۲۳۱ کے ایک حاشیے میں لکھتے ہیں کہ اصل متن میں ابن مسکویہ آیا ہے حال آنکہ اس دانشمند کا لقب مسکویہ تھا اور نام ابو علی تھا۔ میں یہ عرض کرنے کی جسارت کرتا ہوں کہ

تاریخ علم میں ابوعلی، ابن مسکویہ ہی کے نام سے معروف و مشہور ہے اور رجال کی کئی کتابوں میں ابنِ مسکویہ ہی لکھا گیا ہے۔ جدید دور کی تین کتابوں فرہنگ زندگی نامہ (مرتبہ انوشہ) فرہنگ فارسی اعلام (غلام حسین صدری افشار) اور فرہنگِ فارسی دری (زہرا خاظری) میں بھی ابن مسکویہ ہی درج ہے۔ گویا اقبال نے ابن مسکویہ لکھ کر کسی جرم کا ارتکاب نہیں کیا۔

محسوس ہوتا ہے کہ عجلت کے احساس نے شدت سے محمد بقائی ماکان کو گھیر رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک طرح کی سہل انگاری کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اسی سہل انگاری کے باعث وہ اقبال کے معاصر ڈاکٹر عشرت حسن انور کو 'پاکستانی اقبال شناس'، عہدِ اورنگ زیب کے سرمد شہید کو 'پاکستان کا فارسی شاعر' (اقبال و شش فیلسوف، ص ۱۲۰)، دکتر محمد علوی مقدم کو 'اقبال شناس پاکستانی' (رک ''اقبال با چہاردہ روایت''، ص ۲۵۱)، گرامی کو ''شاعر پارسی گوی پاکستانی'' اور شیخ احمد سرہندی کو اکثر جگہ سر احمد ھندی (اقبال با چہاردہ روایت، ص ۲۷) لکھ جاتے ہیں۔ ''زمان و مکان از دیدگاہِ اقبال'' کے مقدمے میں ماکان لکھتے ہیں:

> کتاب ''بازسازی اندیشۂ دینی در اسلام'' کہ فراہم آمدہ از سخنرانی اقبال در دانشگاہ ھای پاکستان است...''

یہ اس کتاب کی پہلی سطر ہے اور یہ پہلی سطر ہی غلط ہے۔ کون نہیں جانتا کہ یہ خطبات مدراس اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں دیے گئے تھے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ ماکان مدراس اور علی گڑھ کو پاکستان میں واقع سمجھتے ہیں ۵۔ اپنی بعض کتابوں میں اقبال کی بانگ درا اور بال جبریل کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مثنویاں ہیں۔ جس کا معنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ انھوں نے علامہ کی یہ معروف تصانیف کھول کر بھی نہیں دیکھیں۔

اپنی تازہ ترین ترجمہ کردہ کتاب ''اقبال و شش فیلسوف غربی'' میں ہندوستانی مصنف آنجہانی تاراچرن رستوگی کو کئی جگہ تاراچند رستوگی لکھا ہے۔ میاں محمد شریف یعنی ایم ایم شریف کو میر محمد شریف لکھا ہے (ص ۲۳۱)

صفحہ ۳۰۲ پر بیدل کے ایک شعر کا پہلا مصرع یہ لکھتے ہیں: بیدل نشوی بی خبر از کشفِ کرامات، حال آنکہ صحیح مصرع یہ ہے ''بیدل نشوی بے خبر از چاک گریبان''

''چہ باید کرد'' کے ص ۴۸ کے حاشیے میں مشہور شعر درج کرتے ہیں:

مثنوی مولوی معنوی - ہست قرآن در زبان پہلوی اور اسے اقبال سے منسوب کرتے ہیں،

حال آنکہ غالب امکان ہے کہ یہ شعر جامی کا ہے۔

''چہ باید کرد'' کے صفحہ ۱۷۶ کے حاشیے میں شاہجہان کی مرحومہ بیگم کو نور محل بتاتے ہیں جبکہ اس کا لقب ممتاز محل تھا اور نام ارجمند بانو بیگم۔

ان تسامحات کو نگاہ میں رکھیے تو بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ مترجم اور حاشیہ نگار کی مشکلات کیا ہیں اور ان سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اس کا فراخ چشم اور محتاط ہونا کس قدر ضروری ہے۔

علاوہ ازیں بقائی ماکان کی بعض تعبیرات سے اختلاف کیا جاسکتا ہے مثلاً اسرار خودی کی شرح بہ عنوانِ ''شرار زندگی'' میں ماکان لکھتے ہیں کہ اقبال کے بیان کردہ اولین مرحلہ خودی یعنی اطاعت میں اونٹ کی تمثیل نطشے سے ماخوذ ہے۔ یہ بات ان سے برسوں پہلے خلیفہ عبدالحکیم کہہ چکے ہیں مگر میرا خیال ہے کہ اونٹ کے صابر، شاکر اور مطیع و منقاد ہونے کی تمثیل اقبال نے رومی سے لی ہے کیونکہ اونٹ مولانا رومی کا نہایت پسندیدہ سمبل ہے اور اس کی تفصیل مثنوی میں دیکھی جاسکتی ہے۔

خسرو آذربائیجانی اور مسعود میری کے ساتھ ایک گفتگو میں بقائی کہتے ہیں:

''جناح چند ماہ پس از فوتِ اقبال... خودش در یک سخنرانی صریحاً اظہار می کند کہ ماہمان راہی رفتیم دی رویم کہ اقبال گفت''۔

مثلِ مردمکِ چشمِ خویش، ص ۱۵۸

اول تو یہ کہ یہ بات قائداعظم نے اپنی کسی تقریر میں نہیں کہی تھی بلکہ قراردادِ لاہور کی منظوری کے بعد مطلوب الحسن سید سے کہی تھی دوسرے یہ کہ یہ بات اقبال کی وفات کے چند ماہ بعد نہیں تقریباً دو برس بعد ۱۹۴۰ء میں کہی گئی تھی۔

مذکورہ بالا حضرات سے اسی گفتگو میں ایک جگہ اقبال کی قدرتِ کلام کی داد دیتے ہوئے ماکان کہتے ہیں کہ اقبال نے بڑی قدرت و مہارت کے ساتھ اپنے فلسفے کو شعر میں سمویا ہے مگر ضمناً اقبال کی فارسی شاعری کے بعض قائم کردہ عنوانات سے اختلاف کرتے ہوئے ان کی سستی زبان کی طرف بھی اشارے کرتے چلے گئے ہیں مثلاً ''خودی راسہ مرحلہ'' کے بجائے اقبال ''خودی راسہ مراحل'' لکھتے ہیں۔ ''خرامیدن'' کے لیے ''تیز'' کی قید لگاتے ہیں اور ''ارمغانِ حجاز'' کی ایک دوبیتی میں ''شش جہات'' کی تراکیب استعمال کرتے ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ماکان سے بہت پہلے آقای مجتبیٰ مینوی نے اپنی مختصر سی کتاب میں کسی ایرانی بزرگ کا ذکر کرتے ہوئے اُس کی

جانب سے یہی اعتراض نقل کیا ہے کہ ''تیز خرامیدن'' میں ''تیزی'' اور ''خرامید'' دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں اور یہ بات غلط ہے اور پھر اس اعتراض کو لغو قرار دے کر آگے بڑھ گئے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ٹہلنے کی مختلف حالتیں ہو سکتی ہیں بالکل آہستہ آہستہ ٹہلنا یا پھر نسبتۂ تیز ٹہلنا۔ ''بہار عجم'' جلد اول میں خرام کے تحت لکھا ہے کہ اس سے مربوط تشبیہات ''سیل'' اور ''سیلاب'' وغیرہ آتی ہیں جس میں تیزی اور شدت کا قرینہ بہر حال پایا جاتا ہے۔ اب ایک مشہور مصرع ملاحظہ فرمائیے جس کے خالق کا نام معلوم نہیں مگر جس کی معنویت ماکان اور اس کے پیش رو معترض کے اعتراض کی نفی کرتی ہے، مصرع یہ ہے: آہستہ خرام بلکہ مخرام۔ رہا دوسرا لسانی اعتراض تو اس باب میں یہ بھی جاننا چاہیے کہ اعداد کے ساتھ معدود کو بھی جمع کر دینے کی روایت موجود رہی ہے مثلاً ایران کے ایک قریے کا نام ہے ''دوگنبدان''۔ رہا تیسرا اعتراض کہ ''شش جہات'' کے بجائے ''شش جہت'' ہونا چاہیے تھا تو اس ضمن میں بھی مثالیں مل سکتی ہیں۔ مُجیر بیلقانی کے دو شعر دیکھیے جن میں ''شش جہات'' کی ترکیب استعمال ہوتی ہے۔ تفحص کریں تو ممکن ہے بعض اور فارسی شعراء کے یہاں بھی مثالیں مل جائیں:

۱) کار کردش زشش جہات جہان
نام و ناموس ہفت خوان برداشت

۲) رو بین تنی شو از پی محنت کشی کہ نیست
ایں شش جہاتِ عالم دون کم زہفتخوان

ماکان نے خواجہ غلام السیدین کی کتاب ''Iqbal's Educational Philosophy'' کا ترجمہ ''مبانی تربیت فرد و جامعہ'' کے زیرِ عنوان کیا ہے۔ واضح رہے کہ ان سے کئی برس پہلے ۱۹۸۷ء میں عزیز الدین عثمانی اسی کتاب کا ترجمہ ''فلسفۂ آموزشی اقبال لاہوری'' کے عنوان کے تحت تہران سے شائع کر چکے تھے۔ نو برس بعد ماکان نے اس کا مذکورہ بالا ترجمہ نہیں معلوم کس مصلحت کے تحت شائع کیا۔ انھوں نے عثمانی کے ترجمے کا کہیں حوالہ نہیں دیا۔ ہاں اپنے ترجمے کے صفحہ ۶۴ پر معروف شکاری پرندے ''شکرے'' کی وضاحت ان الفاظ میں فرماتے ہیں: ''شتر مادہ کہ پستانش پُر از شیر باشد''!

یہاں ایک نہایت اہم مسئلے کی طرف توجہ دلانا بھی ضروری سمجھتا ہوں اور وہ ہے اقبال کی نسل و نژاد کے منبع و مصدر کے تعین کا مسئلہ جس میں محمد بقائی ماکان نے ایک نئے پیچ کا اضافہ کر دیا ہے۔

اقبال کے سپر وگوت سے تعلق کا مسئلہ اقبال کے پاکستانی و ہندی قارئین کے لیے اجنبی نہیں مگر یہ بات شاید ان کے لیے حیران کن ہو کہ اب سپر وگوت کا رشتہ ایران سے جوڑ دیا گیا ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ ماکان نے اپنے مدوّنہ اقبال کے فارسی دیوان ''میکدۂ لاہور'' (۱۳۸۰ھ ش) کے دیباچے میں ''اقبال و اصلیت ایرانی'' کا عنوان جما کر سپرو حضرات کے حد درجہ میلانِ علم کا ذکر کرتے ہوئے یہ دعویٰ کیا ہے کہ: ''سپر وھا در حقیقت ایرانی الاصل بودند'' اور چونکہ اقبال کا تعلق سپر وگوت سے تھا لہٰذا وہ ایرانی الاصل ہیں۔ یہی بات انھوں نے اپنی تالیف ''قلندر شہر عشق'' میں بھی کہی ہے (ص:۱۳) اسی طرح کی بات عبدالرفیع حقیقت نے بھی کہی ہے مگر برنگ دیگر۔ انھوں نے بنیاد خواجہ عبدالحمید عرفانی کی کتاب ''ایرانِ صغیر یا تذکرہ شعرای پارسی زبان کشمیر'' کے اس اقتباس کو بنایا ہے جس میں آٹھویں صدی ہجری کے عارف سید علی ہمدانی اور سید تاج الدین سمنانی نیز ان کے دیگر رفقا کے جن کی تعداد سات سو بتائی جاتی ہے، تبلیغِ اسلام کے لیے کشمیر کی طرف ہجرت کرنے اور وہاں آباد ہونے کا ذکر کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ بیشتر سادات کشمیر کا تعلق انھی ساداتِ ہمدان وسمنان سے ہے۔ عبدالرفیع حقیقت لکھتے ہیں کہ چونکہ اقبال کے آباء واجداد کا تعلق کشمیر سے تھا اور یوں ساداتِ ہمدان وسمنان سے بھی ان کا ''ارتباط نژادی وفکری'' تھا لہٰذا یہ امر تحقیق وتعمق کا متقاضی ہے (ر،ک سیر اندیشہ انسان سالاری در ایران ۱۳۸۰ھ ش) عبدالرفیع حقیقت اور محمد بقائی ماکان کے طریق کار میں بدیہی فرق یہ ہے کہ حقیقت تو اس امر کو کہ کیا اقبال واقعی ایرانی الاصل ہیں یا نہیں ''درخورِ تحقیق وتعمق'' قرار دیتے ہیں اور یوں کوئی حتمی بات نہیں کہتے مگر ماکان صاحب بڑی تحدی کے ساتھ اقبال کو ایرانی الاصل لکھتے ہیں اور اس امر پر غور نہیں کرتے کہ سپرو حضرات کا فارسی زبان کی طرف میلان ان کے ایرانی الاصل ہونے کی دلیل اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب واضح تاریخی شواہد اس امر کی تصدیق کرتے ہوں۔ ماکان کا یہ اسلوبِ فکر ان کو ایک ایسا محقق ثابت کرتا ہے جو ثبوت وشہادت کے چکر میں پڑے بغیر اپنے ارمانوں کو تاریخی شواہد کے روپ میں جلوہ گر کرتے ہیں۔ کیا اقبال کے افکار واشعار پر لکھنے کے لیے ان کا ایرانی الاصل ثابت کرنا اور ان کو قومیا لینا بہت ناگزیر مجبوری ہے؟ میرے نزدیک یہ ایک غیر علمی اسلوب وانداز ہے جس سے گریز ازبس ضروری ہے۔

میرے ان ایرادات سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ محمد بقائی ماکان کی اقبال کے ضمن میں علمی

کاوشیں اہمیت نہیں رکھتیں۔ میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ماکان کو اس طرح کے علمی امور میں اقبال ہی کے مشورے: ''اپنے سینے میں اسے اور ذرا تھام ابھی'' کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔

ماکان نے اپنی ایک تالیف ''پیالہ ای از میکدۂ لاہور'' میں اقبال کے منتخب اشعار کے کلیدی مفاہیم کی شرح وتفسیر بھی کی ہے۔ اس طرح انھوں نے ''جاوید نامے'' کی شرح وتفسیر ''در شبستان ابد'' کے زیر عنوان کی ہے۔ یہ اور اس طرح کے تشریحی وتوضیحی کام خوب ہیں۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور، ڈاکٹر فضل الرحمٰن، بی اے ڈار، غلام السیدین اور دیگر ممتاز علماء اور اقبال شناسوں کی تحریروں کو فارسی میں ڈھال کر محمد بقائی ماکان نے ایران کے دانشمندوں اور اقبال دوستوں کو متعدد ایسی فکر افروز تحریریں مہیا کر دی ہیں جن سے یقیناً دنیائے فارسی میں اقبال شناسی کی نئی راہیں کھلیں گی۔

محمد بقائی ماکان نے اپنی بعض کتابوں میں بعض ایسے ایرانی دانشوروں کے افکار کو بھی بطور حواشی درج کیا ہے جن کے خیالات سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا مثلاً اسلامی ندوشن یا دکتر جعفر شھیدی وغیرہ۔ ان حضرات کے اعتراضات کی رو سے اقبال کی شاعری اور فکر میں بعض تناقضات ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ اعتراضات اوّلیں بار ایرانی دانشوروں ہی نے کیے ہیں۔ یہ اعتراضات اقبال کے بعض مغربی نقادوں مثلاً ڈکنسن وغیرہ نے اقبال کے حین حیات بھی کیے تھے۔ اقبال نے آر۔ اے۔ نکلسن کے نام خط میں بڑی صراحت کے ساتھ اپنی پوزیشن واضح کی ہے۔ وقت کی کمی کے پیش نظر ان امور پر اجمالی گفتگو بھی ممکن دکھائی نہیں دیتی۔ اس ضمن میں اقبال نامہ جلد اول کے اس آخری خط پر نگاہ ڈال لینا کافی ہوگا جو نکلسن کے نام لکھا گیا ہے۔

اردو سے فارسی زبان میں فکر اقبال کے تراجم کے باب میں یہاں دکتر شھین مقدم صفیاری کا ذکر بھی ضروری ہے۔ دکتر صفیاری نے اس ضمن میں ڈاکٹر جاوید اقبال کی ایک مختصر مگر عمدہ کتاب ''افکار اقبال۔ تشریحات جاوید'' کا بھی فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ یہ ترجمہ آج سے چودہ برس پہلے اقبال اکادمی لاہور نے شائع کیا تھا۔ اس ترجمے کے بعض حصے صحت مطالب کے اعتبار سے درست ہیں مگر بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں یہ ترجمہ مضحکہ خیز حد تک غلط اور اوٹ پٹانگ ہے۔ تفصیل میں جائیں تو متعدد صفحات درکار ہوں گے۔ اس ترجمے میں یوں تو کئی طرح کی غلطیاں ہیں مگر اردو اشعار کے ترجمے خاص طور پر غلط یا ناقص ہیں۔ پہلے اردو اشعار اور ان کے تراجم ملاحظہ فرمائیں:

۱) ہے

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

فارسی ترجمہ: ''اگر خودی در دل تو جای گزین شود- فلک در چشمِ تو مردمک چشم خواہد شد (ص:۲۳،۲۴)

''اگر''، ''شود'' اور ''خواہد شد'' وغیرہ کہاں سے آ گئے؟

۲) کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا

فارسی ترجمہ: کہ فکرِ ما جوہر بے نمود تو است ص۴

۳) غالب کا شعر اور اس کا ترجمہ:

طاعت میں تا رہے نہ مے وانگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو
تا بہ طاعت اثر مے انگبین نبا شد

''بدوزخ بیندازید کسی را کہ بہشت می برید''

برید یعنی چہ؟

۴) خودی کی خلوتوں میں گم رہا میں
خدا کے سامنے گویا نہ تھا میں
نہ دیکھا آنکھ اٹھا کر جلوۂ دوست
قیامت میں تماشا بن گیا میں

فارسی ترجمہ: من خودی خود را در خلوت گم کردم گو آن کہ در محضِ خدا نبودم
چشم جلوۂ دوست راندید من بہ تماشای قیامت مشغول بودم، ص ۲۰۷

کتاب میں بعض جگہ نثری تراجم کا حال بھی بہت پتلا ہے: صرف دو تین مقامات کی نشاندہی کی جاتی ہے۔ بعض جگہ ترجمۂ فارسی اصل متن کے متضاد ہے:

۱) اردو متن: ''اسلامی فلسفے سے مراد فلسفے کے مسلمہ اصولوں کے ذریعے قرآنی حقایق کی تعبیر و توجیہ ہے''۔ ص ا

فارسی ترجمہ: ''مراد از فلسفہ اسلامی آن است کہ اصولِ آن بر پایۂ تعلیمات قرآن تعبیر و

توجیہ شود''ص ۱۸

۲) اردو متن: ''ذوالنون مصری فرماتے ہیں کہ تصوف کا مطلب ہے ساری کائنات میں صرف اللہ تعالیٰ کو پسند کرنا''ص ۵۲

فارسی ترجمہ: ''ذوالنون مصری گوید مراد از تصوف تمام کائناتِ خداوند راپسندیدن است''۔ص ۱۳۱

۳) اردو متن: ''اوسپنسکی زمان کو مکان کی ایک سمت سمجھتا ہے یعنی تین ابعاد رکھنے والا جسم جب خلا میں کسی ایسی سمت میں حرکت کرتا ہے جو اس کے اندر موجود نہیں تو یہ حرکت زمان ہے۔ دوسرے لفظوں میں زمان مکان ہی کی ایک سمت یا جہت ہے''ص ۷۶

فارسی ترجمہ: ''اسپنسکی زمان رایک جهت می داند و گوید جسم سہ بُعد دارد۔ طوری کہ بہ جہتی در خلا حرکت می نماید کہ درداخل او موجود نیست، این حرکت زمان نام دارد بہ عبارت دیگر زمان و مکان یک سمت یا جهت می باشد۔'' کتاب میں متعدد مقامات پر اسی طرح کے ناقص اور بعض صورتوں میں کاملاً غلط ترجمے نظر آتے ہیں۔

یہاں ایک خوش آیند امر کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ اہل ایران اقبال کے نثری کارناموں کے تراجم کی طرف متوجہ ہو رہے ہیں اور ان پر لکھی گئی کتابوں سے بھی استشہاد کرنے لگے ہیں۔ ۲۰۰۱ اور ۲۰۰۵ء میں اقبال کے بعض اہم مکتوبات کا فارسی ترجمہ: ''نامہ ہای علامہ اقبال لاہوری'' کے نام سے دو جلدوں میں شائع ہوا ہے۔ انتخاب و ترجمہ دو حضرات نے کیا ہے جن کے نام ہیں دکتر محمد یونس جعفری اور فرہاد پالیز دار۔ اس سے پہلے اقبال کے مکاتیب اور دیگر تحریروں پر مبنی بی اے ڈار کی مرتبہ "Letters & Writings of Iqbal" کا ترجمہ ''نامہ ہا و نگاشتہ ہای اقبال لاہوری'' کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔ جس کے مترجم ع ظہیری ہیں۔

''نامہ ھای علامہ اقبال لاہوری'' اقبال کے منتخب مگر اہم مکاتیب کا بہت عمدہ ترجمہ ہے اور نہایت مفید۔ اس مجموعے سے اقبال کے تصور شعر، محرکاتِ شعری، بعض اہم سوانحی کوائف اور علمی کاوشوں کی تفصیل ملتی ہے۔ افسوس یہ ہے کہ مترجمین نے کتاب کا کوئی دیباچہ یا مقدمہ نہیں لکھا۔ یہ نہیں بتایا کہ یہ خطوط کن مجموعوں سے لیے گئے ہیں۔ مکتوب الیہم کا کوئی تعارف نہیں۔ خطوط کی تخریج نہیں کی گئی تاہم ان سب کوتاہیوں کے باوجود یہ خطوط فارسی دنیا میں اقبال پر کام کرنے

والوں کے لیے ایک گراں قدر ارمغان کی حیثیت رکھتے ہیں۔

یہ بات معلوم ہے کہ بڑے لکھنے والوں کے نثری/شعری منتخبات شایع ہوتے رہتے ہیں۔ شعری منتخبات کے ضمن میں شہرام رجب زادہ کی مرتبہ و منتخبہ ''گزیدہ ہای اقبال لاہوری'' کا ذکر ضروری ہے۔ یہ کتاب تیسری بار ۱۹۹۷ء میں تہران سے شائع ہوئی۔ عمدہ شعری انتخاب اور مباحث خیز مقدمے کے باعث یہ کتاب توجہ جذب کرتی ہے۔ مرتب کا خیال ہے کہ اگر متعین ضخامت کی مجبوری نہ ہوتی تو یہ مجموعہ زیادہ مختصر ہوتا کیونکہ: ''اہمیت شاعری اقبال بسیار کمتر از اہمیت اندیشۂ اوست'' ص ۵۰۔ شہرام رجب زادہ کا مقدمہ متعدد ایسے نکات کا حامل ہے جو قابل بحث ہیں۔ ہر بڑے شاعر کے یہاں بلند و پست پائے جاتے ہیں لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ اس کے بلند کا تناسب اس کے پست اور سست کے مقابل میں کہیں بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ بہر طور مقدمہ نگار کا خیال ہے کہ بیدل کے مقابلے میں اقبال کے یہاں خیال وابتکار کی کمی ہے۔ اقبال نے ایران کے صوفیانہ وعارفانہ شعر وادب کو سرچشمۂ تخدیر کہا ہے، اقبال زندہ و مردہ بادشاہوں کی مدح کرتا ہے، وہ مسولینی کی تعریف کرتا ہے، اقبال زمانۂ انحطاط میں اجتہاد کی مخالفت کرتا ہے اور ''اقتدا بر رفتگان محفوظ تر'' کا نعرہ لگاتا ہے۔ مسلمانان پاک و ہند کی زبان اردو اصیل نہیں ہے۔ اقبال کی شاعری قوت وضعف کے مابین جھولتی ہے۔ اس کی شاعری میں زبان کی کمزوریاں ہیں۔ ان اعتراضات کے باوجود، جن کی اکثریت شہرام رجب زادہ کے اقبال اور اردو کلچر کے ادھورے اور خام مطالعے اور کج بحثی کا نتیجہ ہے، بالآخر اسے یہ اعتراف کرتے ہی بنتی ہے کہ ''این مایہ تسلط بہ فارسی برای شاعری کہ پارسی حتی زبان دوم او محسوب نمی شود، شگفت انگیز است۔'' (ص ۵۲) شہرام نے اس امر کا بھی اعتراف کیا ہے کہ ایران میں اسلامی انقلاب کے بعد کی اول نسل پر اقبال کا شعری فیضان اس قدر زیادہ ہے کہ یہ ایک الگ مقالے کا موضوع ہے۔

ایران میں اقبال کے ضمن میں شائع ہونے والی کتب کے سلسلے میں ڈاکٹر محمد سلیم اختر کی مرتبہ ''اقبال شناسی۔ جستاری در اندیشہ و ہنر علامہ دکتر محمد اقبال لاہوری'' کا ذکر بھی یہاں ضروری ہے۔ اس کتاب کا ذکر اس اعتبار سے اہم ہے کہ اس سے نہ صرف خود ایرانی دانشوروں کے مابین پھیلی ہوئی اس غلط فہمی کا ازالہ ہوتا ہے کہ اقبال فارسی زبان میں گفتگو کرنے سے قاصر تھے بلکہ اس کا بھی کہ اردو کا دائرہ محدود ہے۔ سلیم اختر صاحب نے اپنے دیباچے وضاحت کی ہے کہ:

''زبانِ ملی پاکستان از یک سو دومین بزرگ ترین زبان در سطح جہان است واز

سوی دیگر بہ سرمایہ عظیم علمی اش دوشادوش زبانہای عربی و فارسی و تر کی چہار مین زبان مہم دنیای اسلام شناختہ می شود'' ص شانزدہ

یہ کتاب نہ صرف فکر اقبال اور خود اقبال کے کلام اور نثری تحریروں کے فارسی تراجم پر مشتمل ہے بلکہ اس میں ایرانی شعراء کے اقبال سے اظہارِ محبت کے جگمگاتے شب چراغ بھی ہیں۔ ''ساقی نامہ'' کا اُسی بحر میں منظوم فارسی ترجمہ (سید محمد اکرام شاہ اکرام) اس مجموعے میں خاص امتیاز رکھتا ہے۔ علامہ کی نظم ''ہمالیہ'' کا فارسی ترجمہ شیوا امیر ہدائی نے کیا ہے مگر افسوس کہ انھوں نے کئی جگہ ٹھوکریں کھائی ہیں۔ اقبال کا شعر ہے:

ہائے کیا فرط طرب سے جھومتا جاتا ہے ابر
فیل بے زنجیر کی صورت اُڑا جاتا ہے ابر

اس کے دوسرے مصرعے کا ترجمہ ہدائی نے یوں کیا ہے: ''ہمچون اسب بی اَفساری بہ رقص می پردازد'' آپ نے ملاحظہ فرمایا ''فیل بے زنجیر'' یہاں ''اسب بی اَفساری'' یعنی ''بے رسی کا گھوڑا'' ہو گیا۔ شیوا امیر ہدائی کا ترجمہ بعض مقامات پر اچھا ہے مگر اقبال کے بے مثال تخلیقی لحن کو ترجمے میں منتقل کرنا کون سا آسان کام ہے؟

۲۰۰۱ء ہی میں جو تمدنوں کے مابین گفتگو کا سال تھا، ایک مجموعہ ''مقالات ہمایش علامہ اقبال'' اسفند ۱۳۷۹ میں شائع ہوا۔ اس مجموعۂ مقالات کے بعض مشمولات قابل توجہ ہیں مثلاً ''نقدی بر ترجمہ ھای استاد علامہ اقبال بہ زبانِ فارسی'' (دکتر محمد رضا ملک) اور ڈاکٹر جاوید اقبال کا مقالہ ''اقبال و گفتگوی تمدنھا'' خصوصاً لایق ذکر ہیں، مجموعی حیثیت سے مقالات کا انداز زیادہ تر توضیحی ہے۔ دکتر رز مجو کا مقالہ وہی ہے جو وہ ۱۹۹۵ء میں بین الاقوامی اقبال سیمینار استانبول میں پڑھ چکے تھے۔

اہلِ علم آگاہ ہیں کہ اقبال کی فکری عظمت اور اس کے شعری ابتکار کو خراجِ عقیدت پیش کرنے والوں میں ایران کے بڑے بڑے ممتاز شعرا مثلاً محمد تقی بہار، صادق سرمد، عبدالکریم امیری فیروز کوہی، استاد جلال الدین ھمائی، حبیب یغمائی اور احمد گلچین معانی وغیرہ رہے ہیں۔ یہ سلسلہ اب تک جاری ہے۔ انھی میں عبدالرفیع حقیقت بھی شامل ہیں۔ حقیقت کو اقبال سے غیر معمولی عقیدت ہے۔ روایت ہے کہ حقیقت ہر ہفتے دوشنبہ کو اپنے یہاں ادبی نشست کرتے ہیں اور اس

ادبی نشست کا آغاز اقبال کے اشعار سے کرتے ہیں۔ حقیقت کے دوسرے شعری مجموعے ''ترانہ ھای رفیع'' میں کئی نظموں میں اقبال کے مصرعوں کی تضمین ملتی ہے۔ ان کے شعری اسلوب پر اقبال کی فکریات کا رنگ جابجا نظر آتا ہے:

ای زادۂ مغموم وطن/ این سخن از من/ بشنو کہ ترا/ راہنمای دل و جان است/ این نکتہ بھر حال/ مرا شوق بیان است/ گر وصف نہان است:

''نتوان زچشم شوق رمید ای ھلال ماہ
از صد نگہ بہ راہِ تو دامی نہادہ اند
برخود نظر کشا ز تہی دامنی مرنج
در سینۂ تو ماہِ تمامی نہادہ اند۔''

اقبال کو منظوم خراجِ عقیدت پیش کرنے والوں میں حسین لاہوتی صفا، سعید نفیسی اور عباس مشفق کاشانی کے نام بھی قابلِ ذکر ہیں جن کا کلام ڈاکٹر محمد سلیم اختر صاحب کی مرتبہ مذکورہ کتاب میں دیکھا جا سکتا ہے۔

ایران میں اقبال پر نہ صرف یہ کہ کتابیں اور مضامین لکھے جا رہے ہیں بلکہ دانشگاہوں میں ایم اے، ایم فل اور پی ایچ ڈی کی سطح کے مقالے بھی لکھے جا رہے ہیں۔ ان چند برسوں میں دانشگاہِ تہران میں تین مقالات لکھے گئے جن میں ایک ایم اے کا اور دو پی ایچ ڈی کے تھے۔ ایم اے کا مقالہ سید ہاشم تیموری کا تھا جس کا عنوان تھا ''قرآن وحدیث در دیوان اقبال لاہوری''۔ یہ مقالہ ۲۰۰۱ء میں لکھا گیا پی ایچ-ڈی کا ایک مقالہ سید محمد جواد ہمدانی نے ''اندیشہ ھای عرفانی در شعرِ فارسیِ اقبال لاہوری و تجلی آن در جامعہ'' کے زیرِ عنوان لکھا۔ مقالے میں پھیلاؤ زیادہ اور گہرائی کم ہے۔

تیسرا مقالہ ۲۰۰۵ء میں غلام علی کمیل قزلباش نے لکھا جس کا عنوان ہے: مطالعۂ تطبیقیِ دکتر اقبال لاہوری و خوش حال خان ختک''۔ یہ مقالہ اقبال و خوشحال کے مشترکات کا عمدہ تعارف ہے۔ مقالہ نگار نے خوشحال کے پشتو اشعار اور اقبال کے اردو اشعار کے فارسی ترجمے کا بھی اہتمام کیا ہے۔

علاوہ ازیں ایران میں اقبال کی کلیات فارسی کے نئے ایڈیشن بھی شائع ہوئے ہیں۔ چند سال پہلے انتشاراتِ زوار نے ''کلیاتِ اقبال لاہوری بہ ہمراہ اشعار تازہ یاب'' چھاپا ہے جس

کے مرتب اکبر بھداروند ہیں۔ اس میں عبداللہ قریشی کی مرتبہ باقیاتِ اقبال میں موجود فارسی کلام بھی شامل کرلیا گیا ہے مگر لطیفہ یہ ہے کہ اس میں دو بیتی ''کبھی تنہائی کوہ و دمن عشق۔ کبھی سوز وسرود انجمن عشق، کبھی سرمایۂ محراب و منبر۔ کبھی مولانا علی خیبر شکن عشق'' میں ''کبھی'' کو ''گہی'' سے تبدیل کر کے کلیاتِ اقبال فارسی کا حصہ بنالیا گیا ہے۔ مزید افسوسناک امر یہ ہے کہ اس کلیاتِ اقبال میں لاتعداد متنی اغلاط ہیں جو ایک مستقل مقالے کی متقاضی ہیں۔ بعض اشعار اقبال کے نہیں مگر شاملِ کلیات ہیں مثلاً ''قوی شدیم چہ شد ناتواں شدیم چہ شد'' والے چار مصرعے (مشمولہ بانگ درا) اقبال نے اپنی نظم ''من وتو'' کے آخر میں بغیر واوین کے درج کیے تھے۔ ان کا خالق کون ہے، معلوم نہیں مگر یہ ''تذکرۂ غوثیہ'' میں موجود ہیں۔ یہ بھی بہدارونػد نے اقبال کے کھاتے میں ڈال رکھے ہیں۔

اقبال کے باب میں ایران میں مسلسل کام ہو رہا ہے۔ جناب آیت اللہ خامنہ ای نے اپنے معروف خطاب میں فرمایا تھا: ''بھرحال امیدواریم کہ مابتوانیم حقِ اقبال را بشناسیم وبتوانیم تاخیری را کہ ملّتِ ما در طول این چھل پنجاہ سالِ اخیر در شناختِ اقبال داشتہ است، جبران کنیم''۔ ''اقبال ستارۂ بلندِ شرق'' (اقبال اکادمی پاکستان ۱۹۹۴ء) ص ۶۲۔ میرے خیال میں تلافی کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ تہران جیسے شہرِ علم میں ایک وسیع و عریض اقبال مرکز قائم کیا جائے جس کے ساتھ ایک عمدہ لائبریری اپنی تمام تر سہولتوں کے ساتھ موجود ہو۔ علاوہ ازیں ملک کی مختلف یونیورسٹیوں میں ''اقبال مسندیں'' قائم کی جائیں۔ ایران اور پاکستان کے مابین اسلام کے بعد سب سے زندہ، روشن، امید افزا اور ضامنِ بقا رابطہ اقبال کے ذریعے قائم ہوسکتا ہے۔ وہی اقبال جس نے مدتوں پہلے کہا تھا اور کس قدر درست کہا تھا:

مدہ از دست، داما نم کہ یابی<br>
کلیدِ باغ را در آشیانم!

## حواشی:

۱- ''نوای شاعر فردا'' (۱۹۷۹ء) ص ہفت

۲- دیباچہ ''اقبال لاہوری در کتابہای درسی جمہوری اسلامی ایران'' (۱۹۸۴ء)

۳- صدای رویش خیال، ص ۱۷۳

۴- بحوالہ سابقہ، ص: نَوَد

۵- اپنے شائع کردہ دیوانِ اقبال لاہوری (تابستان ۱۳۸۴ھ ش/ بمطابق ۲۰۰۱ء) میں البتہ ماکان نے اپنی اس غلطی کا ذکر کیے بغیر، اس کی جزواً اصلاح کر لی ہے اور لکھا ہے کہ یہ خطبات جنوبی ہند کی دانشگاہوں میں دیے گئے تھے۔ دانشگاہوں کے بجائے دانشگاہ ہونا چاہیے تھا۔

یہ مقالہ شعبۂ فارسی اورینٹل کالج کے زیرِ اہتمام ''ایران میں برصغیر کے فارسی مطالعات'' کے زیرِ عنوان منعقدہ سیمینار (مورخہ ۸ر دسمبر ۲۰۰۵ء) میں پڑھا گیا۔ (نظرِ ثانی شدہ ۲۰۱۵ء)

❁......❁......❁

# بانگ درا کا پہلا مکمل انگریزی ترجمہ

اگر یہ کہا جائے کہ کسی بھی زبان کے شعر پارے کا کسی دوسری زبان میں ترجمہ کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے تو یہ بات پیش پا افتادہ اور پامال ہونے کے باوجود صداقت کی حامل ضرور ہے، خصوصیت کے ساتھ بڑی شاعری کا تاجمہ تقریباً ناممکنات میں سے ہے۔ محمد حسن عسکری نے ایک جگہ لکھا ہے کہ بادلییئر کے انگریز مترجم روجر فرائی نے اس کی شاعری کا ترجمہ تو کر دیا لیکن شاعری بادلییئر ہی کے پاس رہنے دی۔ یہ جملہ بہت بلیغ اور لطیف ہے اور مترجم کی مشکلات کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اعلیٰ شاعری محض خیال سے وجود میں نہیں آتی اس کو وجود میں لانے کے لیے شاعر لاتعداد اسلوبیاتی حربوں سے کام لیتا ہے تاکہ خیال کی رفعت کو لفظ کے اعلیٰ اور موثر ترین پیکر میں ڈھال سکے۔ اقبال کو بھی اپنی عظمت فکر اور علوِ خیال کا بخوبی احساس تھا جبھی تو انھوں نے کہا تھا:

در نمی گنجد بجو عمانِ من
بحرہا باید پئے طوفانِ من

یہ ممکن ہے کہ شعر میں موجود کسی خیال کو کسی دوسری زبان میں منتقل کر دیا جائے لیکن اس خیال کو موثر اور کڑی کمان کا تیر یا تیز دھار نشتر بنانے کے لیے شاعر جن علامتوں، استعاروں، محاوروں، اصطلاحوں اور خصوصیت کے ساتھ حروف و کلمات کی اصوات سے کام لیتا ہے انھیں کیسے دوسری زبان میں منتقل کیا جاسکتا ہے خصوصاً ایک ایسی زبان میں جو اپنا ایک الگ تہذیبی، ثقافتی اور لسانی مزاج رکھتی ہو؟ علاوہ ازیں مترجم کے لیے محض زبان کا جاننا ضروری نہیں۔ اس کا مطالعہ وسیع، ذوق سلیم اور مخیلہ بھی بالیدہ اور بلند بال ہونا چاہیے تاکہ وہ شاعر کے مزاج و وجدان سے ہم رشتہ ہو کر اس کے تخیلاتی تموجات کو محسوس اور منتقل کر سکے۔ مشہور نقاد جارج سینٹس بری نے رباعیات عمر خیام کے دیباچے میں ایک بڑا معنی خیز جملہ لکھا تھا:

"Gerald is Omar Khayyam" جس کا مطلب یہ تھا کہ جیرلڈ نے اپنی ذات کی نفی

کر کے خود پر عمر خیام کی تخلیقی شخصیت کو حاوی کر لیا تب جا کر وہ ماہر مترجم بن سکا۔ بہر حال اتنا کہنا بے محل نہ ہوگا کہ ترجمہ اصلاً تو محض ترجمانی یا Approximation ہوتا ہے۔ چنانچہ اسے اصل ماخذ کی حیثیت سے نہ پیش کیا جا سکتا ہے نہ قبول کیا جا سکتا ہے۔ تصنیف اور چیز ہے اور ترجمہ چیزے دیگر۔ یہ الگ بات ہے کہ ترجمہ ہر عہد کی اور خصوصاً متمدن عہد کی بڑی مجبوری ہے اور رہا ہے اور اس سے مفر نہیں۔

اقبال اس اعتبار سے تو یقیناً نہایت خوش قسمت شاعر ہیں کہ ان کی شاعری کے خاصے بڑے حصے کا دنیا کی بڑی اور اہم زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے مگر یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اقبال جیسی اعلیٰ درجے کی جامعیت رکھنے والی شخصیت کی شاعری کو کسی بھی زبان میں ترجمہ کرنا بے نہایت مشکل کام۔ یہی وجہ ہے کہ مترجموں نے متعدد مقامات پر ٹھوکریں کھائی ہیں اور ان سے بعض جگہ فاحش اغلاط ہوئی ہیں۔ اس ضمن میں چند مثالیں پیش کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ نکلسن ہی کو لیجیے۔ اس نے اقبال کی ''اسرارِ خودی'' کا انگریزی ترجمہ ۱۹۲۰ء میں کیا اور اقبال کو اس کا شائع شدہ نسخہ بھیجا۔ اقبال نے اس پر جا بجا جو اصلاحیں دیں، خوش قسمتی سے آربری نے انھیں Notes on Iqbal's Asrar-e-Khudi کے زیرِ عنوان محفوظ کر دیا۔ اس مختصر کتاب سے نکلسن جیسے مشہور مستشرق کی نارسائیوں کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ اقبال نے ''اسرار'' کے ابتدائی اشعار میں ایک جگہ لکھا تھا:

پیر گردوں با من ایں اسرار گفت
از ندیماں راز ہا نتواں نہفت

نکلسن نے ''پیر گردوں'' کی اضافت تشبیہی سے دھوکا کھا کر مصرعے کا انگریزی میں یوں ترجمہ کیا:

"The old Guru of the sky taught me this lore" اقبال نے اس کی اصلاح کرتے ہوئے لکھا کہ یہاں صرف "Heaven" کا لفظ آنا چاہیے۔ نکلسن کے سلسلے میں کلاسیکی لطیفہ تو یہ ہے کہ اس نے اقبال کے شعر:

تا کجے دریوزۂ منصب کنی
صورتِ طفلاں زِنے مرکب کنی

کے دوسرے مصرعے میں زِنے کو زَنے پڑھا اور اس کا ترجمہ یوں کر دیا تھا:

"And ride like children on a woman's back"

اور یہ نہ سوچا کہ نے سواری کیا ہے۔ دردؔ کا شعر یاد آتا ہے۔

ظالم یہ صیدِ دل سرِ فتراک میں ترے
اس وقت سے بندھا ہے کہ تو نے سوار تھا!

یہ ہے کسی دوسری تہذیب کے مخصوص اوضاع کو نہ جاننے کا المیہ!

اقبال کے ایک اور معروف مترجم نے، جو ایک مدت تک پاکستان میں رہے، بانگِ درا کی ایک درجن نظموں کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ میری مراد ڈاکٹر ایچ۔ ٹی سورلے سے ہے۔ انھوں نے اقبال کے اس مصرع ''ستارے آسماں پر بے خبر تھے لذتِ رم سے'' کی ترکیب میں ''لذتِ رم'' کا ترجمہ "Taste of rum" کیا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ یہاں لفظ ''رم'' گنے کے خمیر کردہ رس یا راب سے بنائی جانے والی شراب کے معنوں میں استعمال ہوا ہے!

کچھ عرصہ پہلے لاہور سے ایک کتاب

"Impact of Rumi on Iqbal's Religious Thought"

شائع ہوئی تھی جس کے مصنف نے اقبال کے ایک فارسی شعر:

بیا کہ من زِ خُمِ پیر روم آوردم
مےِ سخن کہ جواں تر زِ بادۂ عنبی است

میں مستعمل ترکیب بادۂ عنبی کو ''بادۂ غبی'' پڑھا تھا اور اس کا ترجمہ کیا تھا: "Liquor of Ghabi" ص ۹، اس طرح کی اور متعدد مضحکہ خیز مثالیں ہیں لیکن سرِدست ان سے صرفِ نظر کرتا ہوں۔

اب تک اقبال کی بانگ درا کی منتخب نظموں کے انگریزی ترجمے ہوئے اور ہوتے رہے ہیں۔ الطاف حسین، وکٹر کیرنن، آر بری، صوفی اے کیو نیاز اور متعدد حضرات نے بانگ درا کی بعض نظموں کے انگریزی ترجمے کیے ہیں۔ بانگ درا کی سب سے زیادہ نظموں کے ترجمے غالباً وکٹر جے کیرنن نے "Poems from Iqbal" کے زیرِ عنوان اولاً ۱۹۴۷ء میں بمبئی سے کتابی صورت میں شائع کیے تھے اور اس میں شک نہیں کہ وہ اقبال کی نظموں کے بڑی حد تک کامیاب منظوم ترجمے تھے۔ اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ کیرنن کو قدم قدم پر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم اور ڈاکٹر نذیر احمد کی رہنمائی حاصل رہی۔ کچھ عرصہ پہلے ''بانگ درا'' کا مکمل متن انگریزی زبان میں "Call of

"the Marching Bell" کے عنوان سے ترجمے کی صورت میں ہمارے سامنے آیا ہے۔ کتاب کے مترجم ڈاکٹر ایم۔ اے۔ کے خلیل ادب کے آدمی نہیں۔ وہ بنیادی طور پر محکمۂ جنگلات سے وابستہ رہے ہیں۔ لیکن کلام اقبال سے شغف نے ریٹائرمنٹ کے بعد اسے انگریزی میں ڈھالنے پر انھیں مجبور کیا اور یوں تقریباً پانچ سو صفحات پر مشتمل یہ ترجمہ مع حواشی و تعلیقات وجود میں آیا۔

ڈاکٹر ایم۔ اے۔ کے خلیل نے کتاب کے دیباچے میں صراحت کردی ہے کہ انھوں نے ''بانگ درا'' کے مشمولات کو انگریزی نظم میں ڈھالنے کے بجائے نثر میں منتقل کیا ہے تاکہ اصل متن کی خوشبو اور خصائص مجروح نہ ہونے پائیں۔ البتہ انھوں نے اردو شعروں کو انگریزی نثر میں "Hemistichs" یعنی نیم مصرعوں یا زیادہ بہتر لفظوں میں لائنوں کی صورت میں ڈھال کر اوپر نیچے درج کیا ہے تاکہ نثر کے بجائے مصرعوں کا تاثر ابھر سکے۔ میرے خیال میں مترجم نے اچھا ہی کیا۔ اس کے نتیجے میں بانگ درا کی بعض نظموں کے عمدہ نثری تراجم وجود میں آ گئے۔ صرف دو مثالیں ملاحظہ کیجیے۔ پہلے دیکھیے ''شکوہ'' کا ایک بند:

قومِ آوارہ عناں تاب ہے پھر سوئے حجاز
لے اڑا بلبل بے پر کو مذاقِ پرواز
مضطرب باغ کے ہر غنچے میں ہے بوئے نیاز
تو ذرا چھیڑ تو دے تشنۂ مضراب ہے ساز
نغمے بیتاب ہیں تاروں سے نکلنے کے لیے
طور مضطر ہے اسی آگ میں جلنے کے لیے

انگریزی ترجمہ:

"The wandering nation is riding again towards Hijaz.
The taste of flight has carried the unfledged nightingale
The fragrance of humility is restless in every flower-bud
Just start the music Orchestra is seeking the plectrum
Songs are restless to come out of the strings
Tur is impatient for burning in the same fire"

(ب) نظم: حسن و عشق

جس طرح ڈوبتی ہے کشتیِ سیمینِ قمر
نورِ خورشید کے طوفان میں ہنگامِ سحر

جیسے ہو جاتا ہے گم نور کا لے کر آنچل
چاندنی رات میں مہتاب کا ہم رنگ کنول
جلوۂ طور میں جیسے یدِ بیضائے کلیم
موجۂ نکہت گلزار میں غنچے کی شمیم
ہے ترے سیل محبت میں یونہی دل میرا

**Just as the moon's silver boat is drowned**
**In the storm of sun's light at the break of dawn**
**Just as the moon-like lotus disappears**
**Behind the veil of light in the moon-lit night**
**Just like the Kalim's radiant palm in the Tur's effulgence**
**And the flower-buds fragrance in the wave of garden's breeze**
**Similar is my heart in the flood of thy love**

ان دونوں مثالوں سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مترجم کو انگریزی زبان پر خاصی دسترس ہے۔ وہ شاعر کے اسلوب کو بہت حد تک ایجاز کے ساتھ انگریزی میں ڈھالنے پر قدرت رکھتے ہیں۔ اس حوالے سے مترجم یقیناً مبارک باد کے مستحق ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اس کتاب میں متعدد مقامات پر احساس ہوتا ہے کہ مترجم اقبال کے مفہوم کو یا ان کی اصطلاحات اور تلمیحات کو نہیں سمجھ پائے اور بعض جگہ تو ان سے اس باب میں نہایت افسوسناک غلطیاں سرزد ہوئی ہیں۔ مترجم نے خود بھی دیباچے میں لکھا ہے کہ انھیں ان کی اس طرح کی اغلاط سے آگاہ کیا جائے، افادے اور عبرت کے لیے ذیل میں صرف بڑی اغلاط کی نشان دہی کی جاتی ہے:

(۱) کنارِ راوی:

عدم کو قافلۂ روز تیز گام چلا
شفق نہیں ہے یہ سورج کے پھول ہیں گویا

مترجم نے ''سورج کے پھول'' کا ترجمہ "sun's flowers" کر دیا۔ حال آنکہ یہاں پھول ''فلاور کے معنی میں نہیں بلکہ چتا کی راکھ کے معنوں میں استعمال ہوا ہے اور اسی سے ''عدم'' کے ساتھ اس کی مناسبت پیدا ہوئی ہے۔

(۲):

الٰہی عقل خجستہ پے کو ذرا سی دیوانگی سکھا دے
اسے ہے سودائے بخیہ کاری، مجھے سرِ پیرہن نہیں ہے

O' God! teach a love to my happy intellect
It loves fine stictching but my shirt has no collar

اس ترجمے میں ''عقل خجستہ پے'' کا ترجمہ "happy intellect" غلط محض ہے اور ''سرِ پیرہن'' کا ترجمہ "my shirt has no collar" مضحکہ خیز ہے۔ کون نہیں جانتا کہ یہاں ''سر'' خیال کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

(۳):

رختِ جاں بتکدۂ چیں سے اٹھا لیں اپنا
سب کو محو رخ سُعدیٰ و سلیٰمی کردیں
(بانگ،ص۱۴)

مترجم نے پہلے مصرعے کی ''سُعدیٰ'' کو ''سعدی'' پڑھا اور ترجمے میں نہ صرف سعدی لکھا بلکہ سعدی شیرازی پر ایک مفصل سوانحی نوٹ بھی لکھ ڈالا۔ انھیں یہ نہیں معلوم کہ سلیٰمی، سلمٰی، سعاد اور دیگر محبوبانِ عرب کے ساتھ ساتھ سُعدیٰ کا نام بھی عربی شاعری میں متعدد مقامات پر آیا ہے۔ کامل المبرد میں سے ذیل کا شعر دیکھیے:

وکنت اذا ما زرت سعدیٰ بارضھا
اری الارض تطویٰ لی و یدنوا بعیدھا

یعنی جب کبھی میں سُعدیٰ سے ملنے اس کی سرزمین میں جاتا تھا تو مجھے محسوس ہوتا تھا کہ زمین میرے لیے لپیٹی جارہی ہے اور اس کا دور کا حصہ قریب آتا جارہا ہے۔

(۴):

یک نظر کردی و آدابِ فنا آموختی
اے خنک روزے کہ خاشاک مرا واسوختی
(بانگ،ص۱۲۷)

مترجم نے ''اے خنک روزے'' کا ترجمہ "How cool the day" کیا ہے۔ حال آنکہ خنک کا لفظ یہاں خوش یا اچھا کے معنوں میں آیا ہے۔ فارسی میں نازِ خنک، ادائے خنک، گفتار خنک اور خوابِ خنک وغیرہ انھی معنوں میں استعمال ہوتے ہیں۔

:(۵)

روح مشتِ خاک میں زحمت کش بیداد ہے
کوچہ گرد نے ہوا جس دم نفس، فریاد ہے
(بانگ،۱۶۲)

دوسرے مصرع کا ترجمہ مضحکہ خیز ہے کیونکہ مترجم نے ''نَے'' کا ترجمہ "Reed" کرنے کے بجائے Non-existence کیا ہے۔

:(۶)

غنی روز سیاہ پیر کنعاں را تماشا کن
کہ نور دیدہ اش روشن کند چشم زلیخا را
(بانگ ص۱۹۹)

مترجم نے پیر کنعاں کا نہ صرف ترجمہ غلط کیا ہے یعنی "The Saint of Kinan" بلکہ حاشیے میں لکھا ہے کہ اس سے مراد ''یوسف علیہ السلام'' ہیں۔

:(۷)

در غم دیگر بسوز و دیگراں را ہم بسوز
گفتمت روشن حدیثے گر توانی دار گوش
(بانگ ص۲۰۹)

دوسرے مصرعے میں وارد ہونے والی ترکیب ''روشن حدیثے'' کا انگریزی ترجمہ "Bright Hadith" کیا گیا ہے جو مضحکہ خیز ہے۔ واضح رہے کہ Hadith کا ''ایچ'' Capital ہے جس کا صاف مطلب ہے کہ مترجم کے نزدیک اس سے مراد حدیث شریف ہے۔

:(۸)

نخل شمع استی و در شعلہ دود ریشۂ تو
عاقبت سوز بود سایۂ اندیشۂ تو
(بانگ،ص۲۲۹)

مترجم نے پہلے مصرعے میں ''رفتم'' کا ترجمہ "Went" کیا ہے۔ کاش انھیں معلوم ہوتا کہ رفتن بمعنی ''قصد کردن'' بھی فارسی میں مستعمل ہے۔ لغت نامۂ دہخدا میں نثر سے مثال دی گئی ہے: ''رفتم ثواب کنم، کباب شدم''۔ صائب کا شعر دیکھیے:

ہر چند صائب می روم سامان نومیدی کنم
زلفش بدستم می دہد سررشتۂ آمالہا

(۱۰):

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پر روح الامیں پیدا

مترجم نے پہلے مصرع میں مستعمل ترکیب ''انگارۂ خاکی'' کا ترجمہ "Earthly ember" کیا ہے، حال آنکہ اس سے مراد نقش ناتمام یعنی انسان ہے۔ اقبال نے ''اسرار'' میں بھی یہ لفظ انھی معنوں میں برتا ہے، یاد رہے کہ فارسی میں انگارہ کا یہی مفہوم ہے، اقبال کہتے ہیں:

بود نقش ہستیم انگارۂ
ناقبولے، نا کسے، ناکارۂ

(۱۱):

دگر شاخ خلیل از خون مانمناک می گردد
ببازارِ محبت نقدِ ما کامل عیار آمد
(بانگ ص ۳۱۵)

''دگر شاخ خلیل'' کا ترجمہ "The other branch of Khalil" کیا گیا ہے۔ حال آنکہ یہاں لفظ ''دگر'' ''دوبارہ'' یا ''پھر'' کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

(۱۲):

سرت گردم تو ہم قانون پیشیں سازدہ ساقی
کہ خیل نغمہ پردازاں قطار اندر قطار آمد
(بانگ ص ۳۱۴)

یہاں ''قانونِ پیشیں'' کا ترجمہ "Sing the future's song" کیا گیا ہے جو قطعی غلط ہے ''قانون'' گیت یا نغمہ نہیں، معروف ساز ہے جس کے بہت سے تار ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں ''پیشیں'' کا معنی ''سابقہ'' ہے، ''مستقبل'' نہیں

:(۱۳)

بانگ درا کی غزلیات میں ایک شعر ہے جو بہت معروف ہے:

آیا ہے تو جہاں میں مثالِ شرار دیکھ
دم دے نہ جائے ہستیِ ناپائیدار دیکھ
(بانگ ص۱۰۰)

مترجم نے اس شعر کے دوسرے مصرعے کا ترجمہ یوں کیا ہے:

"Lest your ephemeral life may end suddenly, beware"

اس دوسرے مصرعے کے ترجمے میں شاعر کے مافی الضمیر کا مفہوم تو آ گیا مگر ''دم دینا'' جو اپنے اندر ایک لطیف ابہام رکھتا تھا، ترجمے میں نہ آ سکا حالانکہ شاعر کے پیشِ نظر دراصل یہی دوسرا مفہوم یعنی ''دھوکا دینا'' تھا۔

:(۱۴)

اقبال کی ایک مشہور نظم ''شمع و شاعر'' کا ایک مصرع ہے:

در طوافِ شعلہ ام بالے نزد پروانہ
(بانگ، ص۲۰۲)

اس کا ترجمہ یوں کیا ہے:

"Though I am circling the flame, no moth has hit its wing"

یہ ترجمہ غلط محض ہے۔ ترجمے کا مفہوم یہ ہے گویا شاعر شعلے کا طواف کر رہا ہے۔ مترجم فارسی زبان سے بالکل ناواقف معلوم ہوتے ہیں۔

:(۱۵)

بانگ درا کی ایک نظم ''شیکسپیئر'' کا ایک شعر ہے:

برگِ گل آئینۂ عارضِ زیبائے بہار
شاہدِ مے کے لیے حجلۂ جامِ آئینہ
(بانگ ص، ۲۸۳)

دوسرے مصرعے میں مستعمل ترکیب ''شاہدِ مے'' کا ترجمہ "Lover of wine" کیا گیا ہے جو سرتاسر غلط ہے۔ ''شاہدِ مے'' میں دراصل اضافت تشبیہی ہے اور لفظ ''شاہد'' یہاں ''حسینہ'' کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

(۱۶):

اقبال کی بہت معروف طویل نظم ''طلوعِ اسلام'' کا ایک شعر ہے:

حرم رسوا ہوا پیرِ حرم کی کم نگاہی سے
جوانانِ تتاری کس قدر صاحب نظر نکلے
(بانگ، ص ۳۱۱)

پہلے مصرعے میں مستعمل ''پیرِ حرم کی کم نگاہی'' کا ترجمہ "Priest's short sight" کیا گیا۔ مترجم پر واجب تھا کہ وہ یہ بتاتے کہ ''پیرِ حرم'' سے ''شریف مکہ'' مراد ہے۔

(۱۷): ''بانگ درا'' کا آخری حصہ ظریفانہ کلام پر مشتمل ہے۔ اس کی نظم نمبر انیس میں اقبال نے حافظ کے ایک مشہور شعر کو تضمین کیا ہے۔ شعر یہ ہے:

دلقِ حافظ بچہ ارزد بہ میش رنگیں کن
وانگہش مست و خراب از رہ بازار بیار
(بانگ، ص ۳۳۲)

پہلے مصرعے کا مفہوم واضح ہے کہ ''حافظ کی گدڑی ایک بے قدر و قیمت شے ہے سوا سے شراب سے رنگین کر دے''۔ مصرعے میں مستعمل ''میش'' کا مشار الیہ حافظ نہیں اس کی گدڑی ہے۔ مترجم نے ''بہ میش رنگین کن'' کا ترجمہ "Colour him with wine" کیا ہے جو بالکل غلط ہے۔ اسی ظریفانہ کلام میں ایک مصرع ہے:

حکمبرداری کے معدے میں ہے دردِ لایطاق
(بانگ، ص ۳۳۴)

اس مصرعے میں مستعمل ''حکمبرداری'' کا ترجمہ "Obedience" کیا گیا ہے، حال آنکہ اس کا صحیح ترجمہ مینڈیٹ "Mandate" ہے۔

پیشِ نظر انگریزی ترجمے میں ایک بڑی کمی یہ ہے کہ اس میں بانگ درا میں استعمال ہونے والی بعض تراکیب یا تلمیحات کا ترجمہ ہی نہیں کیا گیا۔ مثلاً اقبال کے ایک شعر:

ہرے رہو وطن مازنی کے میدانو
جہاز پر سے تمھیں ہم سلام کرتے ہیں
(بانگ، ص۱۴۹)

میں اٹلی کے انیسویں صدی کے مشہور قوم پرست لیڈر میزینی Mazzini کا ذکر کیا گیا ہے۔ مترجم نے اس شعر کی توضیح میں جو حاشیہ لکھا اس کے الفاظ میں ہیں:

''اس سے اقبال کی حب الوطنی کا اندازہ ہوتا ہے جب وہ ہندوستان سے روانہ ہو رہے تھے'' حال آنکہ یہ شعر اقبال کے سہ سالہ قیام یورپ سے ہندوستان واپسی پر ۱۹۰۸ء میں کہا گیا تھا۔

زیر نظر کتاب کے دوسرے اور تیسرے باب میں مترجم اقبال کی حیات، ان کے عہد اور ان کے فلسفے کو زیر بحث لائے ہیں مگر یہاں بھی اشعار یا ان میں مستعمل بعض الفاظ کا مفہوم سمجھنے میں انھوں نے جا بجا ٹھوکریں کھائی ہیں۔

اپنی مشہور مثنوی ''پس چہ باید کرد مع مسافر'' میں اقبال نے ایک جگہ ترکانِ عثمانی کی بیداری اور ترکانِ تیموری کے زوال پر مسرت اور دکھ کے ملے جلے جذبات کا اظہار کرتے ہوئے لکھا تھا:

درفشِ ملت عثمانیہ دوبارہ بلند
چہ گویمت کہ بہ تیموریاں چہ افتاد است
(کلیات اقبال، ص۸۶۰)

اس میں پہلا مصرع خبریہ ہے یعنی یہ کہ ملت عثمانیہ کا علم دوبارہ بلند ہو گیا یا ہو رہا ہے۔ مترجم نے اس مصرعے کا ترجمہ یہ کیا ہے:

"Raise the banner of Uthmani Khilafah again"

جو بالکل غلط ہے کیونکہ مصرعے میں کہیں حکم کا ایماء نہیں پایا جاتا۔

اسی مثنوی میں اقبال نے حکیم سنائی پر والہانہ انداز میں اشعار کا ایک سلسلہ رقم فرمایا تھا جس میں ایک شعر یہ تھا:

اے حکیم غیب امام عارفاں
پختہ از فیض تو خام عارفاں
(کلیات اقبال فارسی، ص۸۶۳)

مترجم موصوف نے دوسرے مصرعے میں مستعمل لفظ ''خام'' کو ''خادم'' پڑھا اور یہ نہیں سوچا کہ نہ صرف مصرع وزن سے خارج ہو گیا بلکہ امام کے ساتھ خادم بطور قافیہ کیسے آ گیا۔ بس جھٹ سے ترجمہ داغ دیا:

"Matured by your grace is this servant of the gnostics"

علامہ نے اپنے سفر افغانستان میں سلطان محمود غزنوی کے مزار پر بھی حاضری دی اور اس کے جذبۂ جہاد اور دیگر فضائل کا ذکر کرتے ہوئے یہ دو شعر بھی کہے جو مثنوی مسافر میں موجود ہیں:

برقِ سوزاں تیغ بے زنہار او
دشت و در لرزندہ از یلغار او
زیرِ گردوں آیت اللہ رایتش
قدسیاں قرآں سرا بر تربتش
(کلیاتِ اقبال، ص ۸۶۷)

پہلے شعر کے پہلے مصرعے میں برتی گئی ترکیب ''تیغ بے زنہار'' کا ترجمہ مترجم نے "Indefensible" کیا اور دوسرے شعر کے پہلے مصرعے میں مستعمل ترکیب ''آیت اللہ'' کا ترجمہ "The Holy Quran" کیا۔ واقعی: شعر فہمیِ عالم بالا معلوم شد!

ارمغان حجاز کے ایک قطعہ کا دوسرا شعر ہے:

میانِ کارواں سوز و سرورم
سبک پے کرد پیران کہن را
(کلیات اقبال، ص ۱۶۷)

ظاہر ہے ''پیران کہن'' سے مراد ''پیران فرتوت'' یا مجازاً کہنہ قدروں کے پرستار ہیں۔ مترجم نے اس ترکیب کا ترجمہ کیا ہے: "Old religious Leaders"۔ ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہیے!

ارمغان حجاز کا قطعہ ملاحظہ ہو:

(۷):

ز قرآں پیش خود آئینہ آویز
دگرگوں گشتہ ای از خویش بگریز

ترازوئے بنہ کردار خود را
قیامت ہائے پیشیں را برانگیز
(کلیات اقبال ص ۹۰۵)

دوسرے مصرعے کا ترجمہ یوں کیا گیا ہے:

"From yourself escape when you feel change"

اقبال تو یہ فرما رہے ہیں، قرآن کے آئینے میں اپنا چہرہ دیکھ، تجھے اندازہ ہو جائے گا کہ تیری کیا حالت ہو چکی ہے اور مترجم اس کا ترجمہ فرما رہے ہیں: "When you feel change"

''طلوعِ اسلام'' کا ایک شعر ہے:

ولایت، پادشاہی، علم اشیاء کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں
(بانگ، ص ۳۰۹)

بالکل واضح ہے کہ پہلے مصرعے میں لفظ ''جہانگیری'' تصرف کے معنوں میں آیا ہے۔ مترجم نے علم اشیاء کی جہانگیری کا ترجمہ "Universality of material knowledge" کیا ہے جو قطعاً نادرست ہے۔

''مثنوی پس چہ باید کرد'' میں ''فقر'' کے زیرِ عنوان اقبال نے بہت سے ناقابلِ فراموش شعر کہے ہیں۔ انھی میں سے ایک شعر ہے:

فقر خیبر گیر با نانِ شعیر
بستۂ فتراک او سلطان و میر
(کلیات ص ۸۱۶)

مترجم نے ''بستۂ فتراک او'' کا ترجمہ Carrying in its saddle-bag کیا ہے حال آنکہ ''فتراک'' کوئی تھیلا نہیں بلکہ زین سے بندھی چمڑے کی مضبوط دھجیاں ہوتی ہیں جنھیں شکار بند کہتے ہیں اور جن سے شکار باندھ لیا جاتا ہے۔ میرا خیال ہے "Saddle strips" موزوں متبادل ہو سکتا ہے۔

بانگ درا کی منظومات وغیرہ پر مترجم کے لکھے ہوئے بعض تعارفی کلمات اور بعض حواشی بھی گمراہ کن ہیں۔ مثلاً اقبال کی مشہور نظم ''گورستان شاہی'' کا انھوں نے جو تعارف (ص ۲۳۲) لکھا

ہے اس میں فرماتے ہیں کہ نظم کی داخلی شہادت سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال جس شاہی قبرستان کا ذکر کر رہے ہیں ممکن ہے وہ ان (اقبال) کے شہر لاہور میں واقع ہو۔ حال آنکہ علامہ نے یہ نظم حیدر آباد دکن میں اپنے مختصر قیام کے دوران ''گنبدان قطب شاہی'' کی زیارت سے متاثر ہو کر لکھی تھی اور یہ ''مخزن'' کے جون ۱۹۱۰ء کے شمارے میں اقبال کے اپنے نوٹ کے ساتھ شائع ہوئی تھی۔ مترجم نے مزید ستم یہ کیا اس نظم کے ایک مصرعے ''آہ جولاں گاہ عالمگیر یعنی وہ حصار'' میں مستعمل ترکیب ''جولاں گاہ عالمگیر'' کا ترجمہ "The Universal Mustering Ground" کیا جو صریحاً غلط ہے۔ ''جولاں گاہ عالمگیر'' سے اقبال کی مراد اورنگ زیب عالمگیر سے ہے جس کے ہاتھوں گولکنڈہ کا قلعہ اور خود دکن تسخیر ہوا، جہاں یہ اعجوبۂ روزگار قلعہ واقع ہے۔

بانگ درا میں ''داغ دہلوی'' کی وفات پر اقبال کی لکھی ایک رثائی نظم شامل ہے۔ اس نظم کے دوسرے شعر میں اقبال نے داغ کے ممتاز معاصر امیر مینائی کا ذکر کیا ہے۔ داغ سے پہلے امیر مینائی کا انتقال بھی (۱۹۰۰ء میں) دکن ہی میں ہوا تھا۔ دونوں معاصروں کے رنگ سخن اور مقام مرگ کی مماثلت کے باعث اقبال نے داغ کی وفات پر امیر مینائی کا بھی ذکر کیا تھا:

توڑ ڈالی موت نے غربت میں مینائے امیر
چشم محفل میں ہے اب تک کیف صہبائے امیر
(بانگ، ص ۸۹)

مترجم کو امیر کے نام سے امیر خسرو کے ساتھ التباس ہوا۔ انھوں نے اس نظم پر اپنے وضاحتی نوٹ میں امیر خسرو پر آٹھ سطریں سپرد قلم فرما دیں۔ پھر انھیں اچانک سوجھا کہ ہو سکتا ہے یہاں امیر سے مراد امیر مینائی ہوں۔ چنانچہ اس گمان کے نتیجے میں ڈیڑھ سطر امیر مینائی کے حصے میں بھی آئی:

شاہان چہ عجب گر بنوازند گدا را!!

''بانگ درا'' کی معروف نظم ''عاشق ہرجائی'' کے آخر میں اقبال کا ایک بڑا توجہ طلب شعر ہے:

در بیابانِ طلب پیوستہ می کوشیم ما
موجِ بحریم و شکست خویش بر دوشیم ما
(بانگ ص ۱۳۰)

یہ شعر واقعتاً غالب کے ایک مشہور شعر کی یاد دلاتا ہے: مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت ...الخ۔ مترجم کو بھی یہ شعر یاد آیا، چنانچہ اس نظم کے وضاحتی حواشی میں انھوں نے اس شعر کا انگریزی ترجمہ دیا ہے مگر افسوس انھوں نے پہلے مصرعے کے ''ہے'' کو is کے بجائے was میں بدل کر شعر کی وسعت اور آفاقیت کو ماضی کے ایک واقعے تک محدود کر دیا۔

بانگ درا کی ایک نظم کا عنوان ہے ''مسلمان اور تعلیم جدید''۔ مترجم نے ترجمے سے پہلے اس نظم پر ایک تفصیلی تعارفی نوٹ لکھا ہے جس میں اقبال کے بعض اشعار سے استشہاد کیا ہے۔ انھی میں سے ایک شعر ہے:

مکتب و میکدہ جز درس نبودن ندہند
بودن آموز کہ ہم باشی و ہم خواہی بود
(ضرب کلیم)

چونکہ مترجم فارسی زبان کی مبادیات سے بھی آگاہ نہیں اس لیے انھوں نے خواہی بود کو صیغہ مستقبل سمجھنے کے بجائے اسے خواستن کا صیغۂ مضارع سمجھا اور اس کا ترجمہ یوں کیا:

"Learn to be that you may be and want to be"

اقبال کا کہنا تو یہ ہے کہ زندہ رہنے کا ہنر سیکھ تا کہ دنیا میں بھی سلیقے سے زندہ رہ سکے اور مرنے کے بعد بھی

''بانگ درا'' کی ایک غزل کا ایک شعر ہے:

یہ لسان العصر کا پیغام ہے
اِنَّ وَعْدَ اللّٰہِ حَقٌ یاد رکھ
(بانگ، ص۳۲۲)

اس شعر کا دوسرا مصرع اکبرالہ آبادی کا ہے اور پہلے مصرعے میں ''لسان العصر'' کی ترکیب اکبرالہ آبادی کے لقب کے طور پر آئی ہے۔ مترجم نے ''لسان العصر'' کو اپنے حاشیے میں ''قرآن حکیم'' قرار دیا ہے۔ واقعی:

خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسنِ کرشمہ ساز کرے

یہ اور اس طرح کی بعض بڑی فاش غلطیاں بانگ درا کے اس زیرنظر ترجمے اور اس پر لکھے

گئے حواشی میں موجود ہیں۔ان فاش غلطیوں سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ مترجم کا فارسی زبان و ادب کا مطالعہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ان کا اردو ادب کا اور خود شعر اقبال کا مطالعہ بھی اطمینان بخش نہیں۔اقبالیات سے ان کا مزعومہ لگاؤ اپنی جگہ اور کلام اقبال کو انگریزی زبان میں منتقل کرنے کے نیک جذبات بھی اپنی جگہ، مگر جس طرح بعض اوقات نیک جذبات سے برا ادب پیدا ہوتا ہے اسی طرح محض نیک جذبات سے عبرت ناک ترجمہ بھی جنم لیتا ہے۔کاش ترجمے سے پہلے مترجم موصوف پورا ہوم ورک کرتے۔شعر شناسان اقبال سے مسلسل مشورہ کرتے۔شروح اقبال اور اقبالیاتی تنقید و تحقیق سے بھی مدد لیتے۔موجودہ حالت میں یہ ترجمہ شعر اقبال کی خدمت نہیں معلوم ہوتا بلکہ بڑی حد تک ایک دفتر بے معنی محسوس ہوتا ہے۔خدا کرے وہ وقت جلد آئے جب اس ملک میں اقبالیات ''غریب کی جورو'' کے قابل رحم مقام سے اوپر اٹھ سکے۔اب تک تو زیادہ تر صورت حال یہ رہی ہے کہ:

ہر بوالہوس نے حسن پرستی شعار کی
اب آبروئے شیوۂ اہلِ نظر گئی!

❁……❁……❁

# کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال — ایک تجزیہ

بڑا ادیب و شاعر خصوصاً ایک ایسا صاحبِ قلم جو کسی قوم کا فکری رہنما اور محسن بھی ہو اس بات کا بہر طور مستحق ہوتا ہے کہ اس کی نوکِ قلم سے بنا ہر نقش محفوظ کر لیا جائے۔ اقبال ہمارے ایسے نابغہ شاعر ہیں جن کی تخلیقات کتابی صورت میں شائع ہونے سے قبل ہی قبولِ عام کے درجے پر فائز ہو کر ان کی زندگی میں بیاضوں، کتابچوں اور ادبی رسالوں کے ذریعے ان کے پرستاروں کے یہاں حرف بہ حرف محفوظ ہوتی چلی گئیں۔ کلامِ اقبال کا بیشتر حصہ مدوّن ہو کر اقبال کی زندگی ہی میں شائع ہو گیا مگر اس کا ایک معتد بہ حصہ ایسا بھی تھا جو تدوین کے وقت یا تو اقبال کے ہاتھ نہ لگ سکا یا خود اقبال نے اسے درخورِ اشاعت نہ سمجھا۔ نتیجۃً ایسا کلام، اقبال کی وفات کے بعد مختلف مرحلوں میں باقیات کی صورت میں جمع ہو کر مختلف اصحاب کی کاوشوں سے شائع ہوتا چلا گیا اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے۔ اس باب میں زیرِ تبصرہ کلیات سے پہلے جو سب سے ضخیم کتاب اقبال کے مذکورہ شعری تبرکات اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے تھی، وہ تھی باقیاتِ اقبال جسے سید عبدالواحد معینی نے مرتب کر کے شائع کیا اور جس میں بعد ازاں محمد عبداللہ قریشی نے متعدد اضافے کیے۔ میری معلومات کے مطابق ''باقیاتِ اقبال'' کا آخری اور تیسرا ایڈیشن ۱۹۷۸ء میں شائع ہوا۔ (پیشِ نظر کتاب کے مرتب نے یہ سنہ ۱۹۷۷ء لکھا ہے جو درست نہیں)۔ ۱۹۸۸ء میں ڈاکٹر گیان چند جین نے ابتدائی کلامِ اقبال کو بہ ترتیب ماہ و سال شائع کیا جس کا دوسرا ایڈیشن اقبال اکادمی پاکستان کے زیرِ اہتمام ۲۰۰۴ء میں نکلا [افسوس یہ ہے کہ اس دوسرے ایڈیشن میں بھی کئی ایسی تخلیقات من و عن موجود ہیں جنھیں گیان چند صاحب نے اقبال کا کلام سمجھ کر شائع کر دیا تھا] اس ضمن میں تازہ ترین کاوش ڈاکٹر صابر کلوروی کی مرتبہ ''کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال'' ہے جو اب تک کی سب سے ضخیم تدوینی کوشش ہے۔ ڈاکٹر صابر کلوروی نے اس کی تدوین میں متعدد شخصی بیاضوں، مسودوں، قلمی ڈائریوں، رسالوں، مضمونوں، باقیات کی شائع شدہ کتابوں اور خود علامہ

اقبال کے کلام کے دست نوشت مسودوں اور بیاضوں سے مدد لی ہے۔ اس کوشش کے نتیجے میں پانچ سو چون صفحات کا یہ مجموعہ منصۂ ظہور پر آیا۔ علمی دنیا اور اقبال شناسوں کو یقیناً اس کا خیر مقدم کرنا چاہیے۔ مدوّن نے اس کاوش کو اپنے پی ایچ۔ ڈی کے مقالے ''باقیاتِ اقبال ــ تحقیقی و تنقیدی مطالعہ'' کا حاصلِ ضمنی (By-Product) کہا ہے (دیباچہ، ص ا)

صابر کلوروی صاحب نے پیشِ نظر کتاب کو تین حصوں میں منقسم کیا ہے۔ پہلا حصہ دورِ اوّل کے کلام پر مشتمل ہے یعنی ۱۸۹۳ء تا ۱۹۰۸ء۔ دوسرا حصہ ۱۹۰۹ء تا ۱۹۲۴ء ہے اور آخری حصہ ۱۹۲۵ء تا ۱۹۳۸ء ہے۔ اس آخری حصے میں بالِ جبریل، ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز کے متروکات شامل ہیں۔

یہاں ضمناً یہ عرض کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ مدون و مرتب نے اپنی زیرِ نظر کاوش کو ''متروک اردو کلام'' کا ضمنی عنوان دیا ہے۔ قوسین میں لکھی اس عبارت سے گمان ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنے اس سارے کلام کو خود ہی ترک کر دیا ہوگا حال آنکہ کلامِ اقبال کی تدوین کے مراحل سے واقف اہلِ علم جانتے ہیں کہ مثلاً بانگِ درا کی ترتیب کے مرحلے پر اقبال نے کتنے ہی احباب سے خط کتابت کر کے ان سے اپنے کلام کی فراہمی کی درخواست کی۔ اس کے باوجود بہت سا کلام اعلیٰ اور معیاری ہونے کے باوجود بانگِ درا یا بعد کے مجموعوں میں اس لیے جگہ نہ پا سکا کہ بروقت فراہم نہ کیا جا سکا۔ البتہ اس کلام کا ایک بڑا حصہ یقیناً ایسا ہے جسے اقبال نے یا تو اپنے بعد کے شعری مرتبے سے کم تر جانا یا اس لیے قابلِ اعتنا نہ سمجھا کہ اب ان کے بعض خیالات میں بنیادی تبدیلی آ چکی تھی۔ میرے خیال میں بہرحال ''متروک اردو کلام'' کا ذیلی/ قوسینی عنوان بے محل ہے اور اسے اگلے ایڈیشن میں حذف کر دینا ضروری ہے۔

''کلیاتِ باقیاتِ اقبال'' میں اقبال کا ہر طرح کا کم مایہ اور نہایت معیاری کلام شامل ہے۔ یہ اس لیے ضروری تھا تا کہ اقبال کے فکری، شعری اور اسلوبی ارتقاء کو سمجھنے میں مدد مل سکے۔ اس کلام میں جہاں بہت سے فروتر اور غیر شاعرانہ مصرعے مثلاً میرا ہر قطرہ گلستاں میں پھڑک جاتا ہے (ص ۱۷۵) یا خشک ہے، اس کو غریقِ نم صہبا کر دیں (۲۳۵) یا بعض نظمیں ہیں (مثلاً کلیات کی پہلی ہی نظم ص ۲۹) وہاں ایسا کلام بھی موجود ہے جو نزاکتِ خیال، بالیدہ متخیلہ اور اسلوب کی تازہ کاری کا حامل ہے۔ اقبال کے ایسے عمدہ کلام کے ضمن میں ''نالۂ یتیم''، ''یتیم کا خطاب ہلال عید

سے'' اور'' گل خزاں دیدہ'' جیسے شعری آثار پیش کیے جا سکتے ہیں۔ باقیات میں اقبال کے ایسے شعر بھی موجود ہیں جواب تک زبان زد خاص و عام ہیں یا ایسا ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں مثلاً:

ع جسے مرنا نہیں آتا اسے جینا نہیں آتا

ے موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے
اقبال لکھنؤ سے نہ دلی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے

ے عجیب شے ہے صنم خانۂ امیر اقبال
میں بت پرست ہوں رکھ دی وہیں جبیں میں نے

ے آدمی کام کا نہیں رہتا
عشق میں یہ بڑی خرابی ہے

ے ہم موت مانگتے ہیں وہ گھبرائے جاتے ہیں
سمجھے انھوں نے اور ہی معنی ''وصال'' کے

ے اچھی سوجھی ہے تہِ دام پھڑک جاؤں گا
میں چمن میں نہ رہوں گا تو مرے پر ہی سہی

پھر اس کلام میں بھی کیا کیا عمدہ ترکیبیں ہیں جو اقبال کے اسلوب کی ندرت کا پتا دیتی ہیں مثلاً نظارہ آشامِ بہار، کنارہ بوس، زمیں خراش، قصرِ کہن آئیں، فلک مسکن، افق گردی، طفلکِ شش روزۂ کون و مکاں اور بغل پروردۂ امروز وغیرہ۔ بعض ایسے مصرعے اور شعر بھی اس کلیات میں موجود ہیں جو آگے چل کر اقبال کے بڑا شاعر بننے کی اولیں گواہی دیتے ہیں۔ مثلاً

(ا) اے چراغِ دودمانِ آفتابِ خاوری (ص۲۰۵)

(ب) تلاشِ تکمۂ اخگر سے پیدا ہے جنوں تیرا
جو پہنی صورتِ تصویر، کاغذ کی قبا تو نے (ص۲۱۶)

(ج) چڑھائے پھول مرے رنگِ رفتہ کے سر قبر
اڑائے پھرتی ہے حیرت کہاں کہاں مجھ کو (ص۲۲۸)

(د) بہ لب ز دردِ تو آہے کہ داشتم، دارم
نشستنِ سرِ راہے کہ داشتم، دارم (ص۳۶۷)

(ہ) شب کے اختر دیدۂ خورشید سے ڈرتے ہیں یہ
بھیس شبنم کا بدل کر سیر گل کرتے ہیں یہ

اقبال کی باقیاتِ شعر سے ان کے شعری ارتقا کا نہایت واضح سراغ ملتا ہے۔ اس کلام کے بعض حصوں پر داغ، مومن، آتش اور سودا کے اسلوب کی چھوٹ بہت واضح دکھائی دیتی ہے مگر اس پہلو سے باقیاتِ کلام اقبال کا مطالعہ پھر کبھی سہی۔ علاوہ ازیں اس کلام کے بعض حصے اقبال کے سوانحی پہلوؤں کے حوالے سے بھی اہم ہیں مثلاً ان کی نظم برگ گل (ص۱۲۳)۔ ایک اور بات۔ اقبال کے بارے میں شیخ عبدالقادر کے دیباچۂ بانگِ درا سے یہ گمان گزرتا ہے کہ قیام یورپ سے پہلے اقبال کا فارسی کلام نہ ہونے کے برابر تھا مگر ''باقیات'' میں اس کے متعدد شواہد ملتے ہیں کہ قیام یورپ سے قبل بھی اقبال فارسی شعر گوئی میں بند نہ تھے۔ اس ضمن میں ان کی نظم ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'' اور ''شکریۂ انگشتری'' ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔ یہ دونو نظمیں اقبال کے پہلے سفرِ یورپ سے کئی سال پہلے کی ہیں۔ اول الذکر نظم کے ہر بند کا آخری شعر فارسی میں ہے۔ حتیٰ کہ آخری بند پورے کا پورا فارسی میں ہے اور فارسی بھی کیا شستہ و رفتہ ہے۔ مؤخر الذکر کا دوسرا اور آخری بند پورے کا پورا فارسی میں ہے اور اقبال کی غیر معمولی قدرتِ کلام پر شاہد ہے۔ مطلب کہنے کا یہ ہے کہ اقبال کے فکری، شعری اور فنی ارتقا کو جاننے کے لیے کلیاتِ باقیات شعر اقبال کا مطالعہ لازمی ہے۔

کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال، اقبال کی فکر کے بعض نقوش کو دیکھنے اور پرکھنے کے لیے ناگزیر ہے اس لیے اس کی اہمیت کے بارے میں دو آرا نہیں ہو سکتیں مگر اس کتاب کے باب میں چار پانچ امور ایسے ہیں جو حد درجہ توجہ طلب تھے مگر افسوس یہ ہے کہ کلیات کے مرتب صابر کلوروی صاحب کی نگاہ سے یہ امور اوجھل رہے۔ اول یہ کہ اس کلیات کا آغاز انھوں نے ایک ایسی نظم سے کیا ہے جو اگرچہ اقبال ہی کی ہے مگر کلیات میں اس کا درج کرنا حیرت انگیز ہی نہیں، کسی قدر

باعثِ شرم بھی ہے۔ ایک تو اس کے لیے کہ یہ نظم خود اقبال کے مرتبے سے نہایت فروتر ہے دوسرے یہ کہ اگر اس کا شامل کیا جانا مرتب کے نزدیک ناگزیر تھا تو اسے کہیں آگے جا کر شامل کیا جا سکتا تھا۔ اگر کلیات کا آغاز ہی اس فروتر اور فرومایہ نظم سے ہو رہا ہو تو اس سے مرتب کے ذوقِ تدوین پر بہت سے سوالیہ نشان لگتے ہیں۔

دوم یہ کہ اس کلیات میں دو ایسی تخلیقات بھی شامل ہیں جن کا اقبال سے انتساب باعثِ حیرت ہے اور اسے سوائے مرتب کی سہل انگاری کے اور کوئی نام نہیں دیا جا سکتا۔ کلیات کے ص ۵۴۶ پر ''تحقیق طلب'' کے زیرِ عنوان ایک ذیلی سُرخی ''مرغِ اسیر کی نصیحت'' کے تحت ایک نظم درج ہے۔ یہ نظم اس شعر سے شروع ہوتی ہے:

ؔ اک مرغ ہوا اسیرِ صیاد
دانا تھا وہ طائرِ چمن زاد!

اور اس شعر پر ختم:

ؔ اربابِ غرض کی بات سن کر
کر لیجیے یک بیک نہ باور

یہ ادب پارہ، جسے کلوروی صاحب نے نظم کہا ہے اور لکھا ہے کہ ''نظم کا ڈکشن اقبال ہی کا معلوم ہوتا ہے'' (ص ۵۴۶) دراصل پنڈت دیا شنکر نسیم کی مشہور مثنوی گلزارِ نسیم کا حصہ ہے جو آج سے کم و بیش ایک سو ستتّــــــر برس قبل ۱۸۳۸ء میں لکھی گئی تھی اور ایک طویل عرصے سے مسلسل مختلف درجوں کے نصابوں میں شامل ہوتی رہی ہے۔ یہ صابر کلوروی اور میرے بی اے اور ایم اے اردو کے نصابات میں بھی شامل رہی ہے اور اب تک ہے۔ مرتب کی بے خبری باعثِ حیرت ہی نہیں باعثِ افسوس بھی ہے کہ انھوں نے اس سامنے کی چیز کو اقبال سے منسوب کر دیا۔ ملاحظہ کیجیے رشید حسن خاں کی مرتبہ گلزارِ نسیم کا ص ۱۷۸۔ یہ امر بھی پیشِ نظر رہے کہ گلزارِ نسیم کے اس حصے کے بعض اشعار زبان زد عام ہیں مثلاً:

ؔ آتا ہو تو ہاتھ سے نہ دیجے
جاتا ہو تو اس کا غم نہ کیجے

وغیرہ۔

ضمیمہ ب کی دوسری نظم ''نظم معریٰ'' کے عنوان سے درج کی گئی ہے۔ جس کی پہلی دوسطریں یوں ہیں:

یوں وقت گزرتا ہے
فرقت کی تمنا میں

یہ نظم حفیظ جالندھری کی مشہور نظم ہے اوران کے مجموعۂ کلام نغمہ زار میں ''فرصت کی تلاش'' کے زیرِ عنوان شامل ہے۔ (دوسری سطر میں لفظ فرقت نہیں فرصت ہے) کلوروی صاحب نے یہ نظم اکبر حیدری کی مرتبہ ''کلام اقبال ــــ نادر و نایاب رسالوں کے آئینے میں'' سے لی ہے مگر انھوں نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ اکبر حیدری کاشمیری مدون کی حیثیت سے کوئی بہت اچھی شہرت نہیں رکھتے۔ علاوہ ازیں جو شخص اقبال کا متخصص ہو وہ ایک نظر میں پہچان لیتا ہے کہ اس کلام کا اسلوب، اقبال کے اسلوب سے ہرگز میل نہیں کھاتا۔ پھر اس نظم میں متعدد متنی اغلاط بھی راہ پا گئی ہیں۔ اسلوب کی بات چلی ہے تو یہ عرض کرنا بھی ضروری ہے کہ اسی ''کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال'' میں اور بھی کئی مشمولات ایسے ہیں جن کے بارے میں قطعیت سے تو کچھ نہیں کہا جا سکتا لیکن اتنی بات بہر طور کہی جا سکتی ہے کہ یہ مشمولات اقبال کے مخصوص اسلوب سے ہرگز مماثل نہیں لہٰذا انھیں کلام اقبال میں محض اس لیے شامل نہیں کیا جا سکتا کہ یہ فلاں فلاں بیاض یا باقیات کے کسی سابقہ مجموعے میں موجود ہیں۔ دراصل مدوّن و مرتبِ متن کا سب سے بڑا امتحان یہیں آ کر ہوتا ہے۔ ضروری ہے کہ وہ جس متن کو مرتب کرنے جا رہا ہے اس کے اسلوب کے جملہ تنوعات اور خصائص پر اس کی گہری نظر ہو۔ افسوس ہے کہ صابر کلوروی یہ مطالبہ پورا نہیں کرتے۔ میرے خیال میں پیش نظر کلیات میں شامل نظم ''عیش جوانی'' (ص ۱۵۹) اور ''نظم بے عنوان'' (ص ۳۵۹) اقبال کے اسلوب سے کوئی مناسبت نہیں رکھتیں۔ اول الذکر نظم پر جوش کی نظم ہونے کا گمان ہوتا ہے خصوصاً اسے پڑھ کر جوش کی نظم ''ہنوز یاد ہے'' (مشمولہ نقش و نگار) ذہن میں آتی ہے یا پھر ''یاد ہے اب تک'' (مشمولہ سنبل و سلاسل) لوحِ حافظہ پر دمکتی ہے۔ موخر الذکر نظم کا اسلوب بھی اقبال کا نہیں، ہاں یہ محمد علی جوہر یا ظفر علی خاں کے اسٹائل کی یاد دلاتا ہے۔

یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ ''کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال'' میں، جس کے سرورق پر اور دیگر کئی جگہ ''متروک اردو کلام'' داوین میں درج ہے، وہ کلام بھی ملتا ہے جو فارسی میں ہے۔ اس ضمن میں

کلیات میں شامل وہ بائیس قطعات ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں جو سرتا سر فارسی میں ہیں۔سوال یہ ہے کہ متروک اردو کلام میں یہ فارسی قطعات کس اصول کے تحت شامل کیے گئے ہیں؟ ایک اور امر جو تأسّف خیز ہے، یہ ہے کہ اس کلیات میں بعض مشمولات دو دو دفعہ شائع ہو گئے ہیں۔اس ضمن میں کلیات کے ص ۳۱۸، ۳۱۹، ص ۳۲۰، ص ۳۲۱ اور ص ۳۶۲ ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔مثلاً ص ۳۱۸ پر جو ''رباعی'' درج ہے، وہی ص ۴۲۸ پر بھی درج ہے۔جو قطعے ص ۳۱۹ پر درج ہیں، وہی ص ۴۲۹، ۴۳۰ پر بھی درج ہیں۔ص ۳۲۱ پر درج سارا کلام ص ۴۳۱ پر بھی موجود ہے۔مکرّرات کا یہ المیہ قابلِ افسوس ہے۔

''کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال'' کے ضمن میں دو تین اور باتیں بھی قابلِ توجہ ہیں مثلاً یہ کہ اس کے ص ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۰۵، ۲۱۳، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۸ اور ۴۳۰ پر ایسے اشعار بھی درج ہیں جو ہرگز متروک کلام کی ذیل میں نہیں آتے بلکہ متداول اور مطبوعہ کلام میں پہلے سے موجود ہیں۔صرف دو مثالیں دیکھیے۔ص ۱۷۱ پر یہ شعر درج ہے:

؎ ایک جلوہ تھا کلیم طورِ سینا کے لیے
تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے

یہ شعر کلیاتِ اقبال (شیخ غلام اینڈ سنز) کے ص ۲۱ پر موجود ہے اور اقبال کی مشہور نظم ہمالہ میں شامل ہے۔

''کلیاتِ باقیات'' کے ص ۴۳۰ پر ایک یہ شعر درج ہے:

؎ چاہے تو بدل ڈالے ہیئت چمنستاں کی
تو ہستیِ دانا ہے بینا ہے توانا ہے

یہ شعر ''کلیاتِ اقبال'' کے ص ۱۷۹ پر بھی دیکھا جاسکتا ہے ہاں دوسرے مصرعے میں ''تو'' کو لفظ ''یہ'' سے بدل دیا گیا ہے: یہ ہستیِ دانا ہے............الخ۔یہ شعر اقبال کی معروف نظم انسان کا آخری شعر ہے

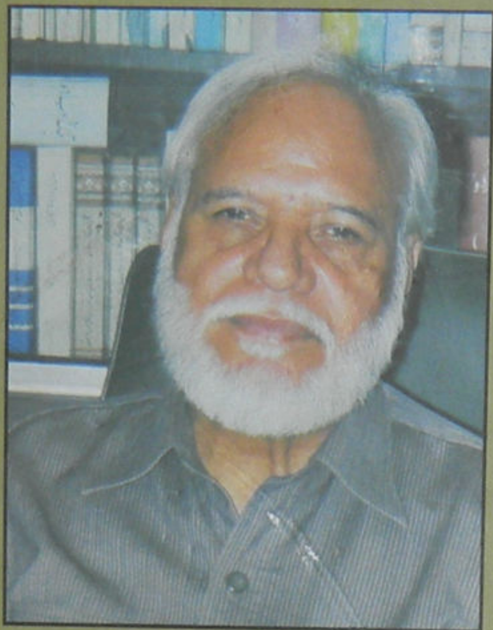
علاوہ ازیں پیشِ نظر کلیات کے مرتب نے ''باقیاتِ اقبال'' میں شامل یوں تو سارا کلام اپنی کلیاتِ باقیات میں شامل کرلیا ہے لیکن ''باقیاتِ اقبال'' کے بعض مشمولات کی ابتداء میں دیے گئے متعدد نہایت مفید نوٹ، جن سے ان اشعار کے اولین سنہ اشاعت معلوم ہوتے تھے یا جس

پرچے/جریدے یا اخبار میں وہ اولاً شائع ہوئے تھے، اس کا پتا چلتا تھا، حذف کر دیے ہیں۔ اس حذف و ترک کی وجہ ناقابلِ فہم ہے۔

''کلیاتِ باقیات'' میں کئی مقامات پر مصرعے وزن سے خارج ہیں۔ کمپوزنگ کی بھی متعدد اغلاط ہیں۔ ایک بڑی کمی یہ ہے کہ اتنی ضخیم کلیات سے تفصیلی فہرست مشمولات غیر حاضر ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ اشاریہ بھی ندارد ہے۔

ان تمام فروگذاشتوں کو، جن میں بعض تو ہمالیائی نوعیت کی ہیں، پیشِ نظر رکھیں تو تدوین کا یہ نمونہ مرتب اور خود اقبال اکادمی پاکستان کے بارے میں کوئی اچھا تاثر نہیں چھوڑتا۔ خدا کرے کہ ''کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال'' کا اگلا ایڈیشن اغلاط، الحاقات اور منسوبات سے پاک ہو کر شائع ہو۔

❀......❀......❀



یہ مقالات ۱۹۹۷ء کے اواخر سے ۲۰۱۴ء تک کے عرصے کو محیط ہیں اور ان میں فکرِ اقبال کی متعدد قابلِ ذکر جہات کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ میرا ایقان ہے کہ اقبال نہ صرف عالمِ اسلام کے اتحاد، ارتقاء اور نشاۃِ ثانیہ کے ضامن ہیں بلکہ ان کا آفاقی پیغام اپنے اندر اقوامِ عالم کی تقدیروں کو بدلنے کی غیر معمولی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ اقبال نے جن ابدی، فکری اور روحانی سرچشموں سے حیات افروز تصورات کشید کیے ہیں، وہ زندگی اور زمانے کی پے در پے گردشوں کے باوجود کبھی دھندلا نہیں پائیں گے اور اربابِ فکر و دانش ان سے مدتوں فیض یاب ہوتے اور حیاتِ تازہ پاتے رہیں گے۔ نہ صرف لوحِ شاعری پر لکھی اقبال کی تحریریں ہمیشہ بہار رہیں گی بلکہ ان کی متعدد نثری تحریروں کا جوبن بھی بہت حد تک ''دامنِ دل می کشد'' کی برہان مہیا کرتا رہے گا۔

تحسین فراقی

rizonix@gmail.com

RS: 350/-